

Lichte Augenblicke bei Demenz

Eine systemtheoretische Variation

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Stiftungsuniversität Hildesheim

vorgelegt von Anja Kauppert

geb. am 14.03.1981 in Gera

Erstbetreuung: Prof. Dr. Michael Corsten

Zweitbetreuung: Prof. Dr. Andreas Göbel

Es gibt zwar nicht Phänomenologie,
wohl aber phänomenologische Probleme.

Wittgenstein, Über Gewissheit

Inhaltsverzeichnis

Präludium. Variationen einer Metapher.....	5
1. Kapitel. Methodologische Exposition.....	29
1.1 Phänomen.....	30
1.2 Material.....	40
1.2.1 Texte.....	40
1.2.2 Tondokumente/Filme?.....	45
1.2.3 Beobachtungsprotokolle.....	50
1.3 Übersetzungsverfahren.....	57
1.3.1 Theorie und Empirie.....	57
1.3.2 Wirklichkeit und Methode.....	63
1.3.3 Hermeneutik und Phänomenologie.....	71
2. Kapitel. Empirische Explorationen.....	92
2.1. Von »dunklen« zu »lichten« Augenblicken – eine Verlaufsskizze.....	93
Methodologisches Intermezzo I	108
2.2 Zwischen »Präsenz« und »Nicht-Präsenz« – eine Gratwanderung	117
Methodologisches Intermezzo II.....	136
2.3 Dissoziationen – Grenzgänge	143
Methodologisches Intermezzo III.....	174
3. Kapitel. Theoretische Motive.....	180
3.1 Erkennende Systeme.....	182
3.1.1 Systemtheorie und Phänomenologie.....	182
3.1.2 Systemtheorie und Lebenstheorie.....	188
A) Soziale Autopoiesis?.....	190
B) Biologische Kognitionen?	198
C) Sinnförmig leben.....	201
3.2. Kommunikationen	231
3.2.1 Medium/Form = Verstehen?.....	231
3.2.2 Kommunikationsmedien = Soziale Differenzierungsform?.....	239
3.2.3 Systemformen = Polyphone Konstellationen.....	249

A) Entfaltete Systeme?.....	249
B) Systemtypen?.....	254
C) Selbstgefühl.....	266
3.3 Theorie-Übergänge.....	272
3.3.1 AN-T?.....	272
3.3.2 ANT-Beschreibungen?.....	276
3.3.3 Does the microphone tell us anything?.....	278
Ausklang.....	284
Schluss.....	285
Literaturverzeichnis.....	286

***Präludium.* Variationen einer Metapher**

Von einer „lichtvollen Gewissheit“ spricht Husserl überraschend (1993: 13) und umstritten (Ströker 1978: 11), um einen „strengen“ *Wissensbegriff* zu begründen, mit dem gerade *nicht* möglich sein sollte, wofür der Evidenzbegriff alltagssprachlich herhalten muss: plötzliche Wahrheitspräntionen ohne Herkunftsort und zurückgelegtem Weg zu markieren. Stattdessen stünde »Evidenz«¹ bei Husserl für *asymptotische* Annäherungen an eine vollkommene Selbstgegebenheit, er fungiere als „*Methodenbegriff*“ (Ströker a.a.O., Herv.i.O.). Es lässt sich also mit einer noch nicht entfalteten Intuition ein Text anfangen, der bei lichten Augenblicken bei Demenz beginnen wird – um sich im Durchgang durch den Text mit so etwas wie epistemischen Licht anzureichern. Vielleicht erzeugt die Lektüre bis zum Textende eine Gewissheit, die nicht nur den Anfang in ein neues Licht rücken wird, sondern den Lektüreprozess selbst transluzent werden lässt – partiell lichtdurchlässig.

Im Recht spricht man von einem sogenannten »lucidum intervallum«, einem »lichten Augenblick«, um einen begrenzten Zeitraum (Intervall) zu markieren, in dem eine volljährige Person, die ansonsten aufgrund ihrer ‚geistigen Verfassung‘ als *nicht* willensfrei gilt, für den Zeitpunkt eines rechtlich relevanten ‚Tatbestandes‘ (einer Willensäußerung) wieder als willensfrei gilt – mit allen entsprechenden Konsequenzen. Für natürliche Personen, die aufgrund einer psychischen Erkrankung als geschäftsunfähig (§104 Nr. 2 BGB), testierunfähig (§2229 Nr. 4 BGB)², deliktunfähig (§ 827 BGB) oder schuldunfähig (§ 20 StGB) gelten, bedeutet die Möglichkeit der Zuschreibung einer kurzzeitigen ‚Lichtheit‘, dass sie – während einer rechtlich relevanten Handlung – als *geschäfts-* bzw. *testierfähig*, als *deliktfähig* oder eines Vergehens *schuldig* erachtet werden können.³

Geschäftsunfähig nach §104 Nr. 2 BGB ist, „wer sich in einem die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustand krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet, sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist“. *Testierunfähig* nach §2229 Nr. 4 BGB ist, „wer wegen krankhafter Störung der Geistestätigkeit, wegen Geistesschwäche oder wegen Bewusstseinsstörung nicht in der Lage ist, die Bedeutung einer von ihm abgegebenen Willenserklärung einzusehen und nach dieser Einsicht zu handeln“. *Deliktunfähig* nach §827 ist, wer sich in „einem die freie

1 Im gesamten Text werde ich Chevrons (» «) zur Markierung theoretisch relevanter Konzepte verwenden. Normale Anführungszeichen („“) verwende ich ausschließlich für Zitate. Einfache oder halbe Anführungszeichen (‘ ’) dienen *entweder* der Relativierung von Begriffen, ihrer Verwendung ohne systematischen Anspruch *oder* der Wiederholung von Phrasen/Worten aus vorhergehenden Zitaten - die jeweilige Verwendungsweise geht aus dem Kontext hervor.

2 Testierunfähigkeit wird als Sonderform der Geschäftsunfähigkeit angesehen, die unabhängig geregelt ist (BayObLG FamRZ 2005, 2019 = NJW-RR 2005, 1025 = ZEV 2005, 345).

3 Das Präludium wurde vor einigen Jahren verfasst und ist nicht auf dem neuesten rechtlichen Stand. Es wurde in der ursprünglichen Fassung beibehalten, da es in dieser Arbeit nicht um rechtliche Zitationsupdates sondern erste Sondierungen eines soziologisch weitestgehend unbekannten Sachverhaltes geht.

Willensbestimmung ausschließenden Zustand krankhafter Störung der Geistestätigkeit befindet“. Für diese Personen gilt, dass sie für „den Schaden nicht verantwortlich“ sind, den sie einem anderen zufügen. *Schuldunfähig* nach § 20 StGB ist, „wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinn oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln“. Primär degenerative Demenzen⁴ können in Gerichtsverfahren als »krankhafte Störung der Geistestätigkeit« bzw. »krankhafte seelische Störung« geltend gemacht werden, mithin als Zustand, wie er vom BGB §104 Nr. 2, §2229 Nr. 4 und §827 und von §20 StGB definiert ist.

Das ist beispielsweise dann relevant, wenn eine als dement diagnostizierte Person einen Kaufvertrag über ein neues Auto abgeschlossen hat, ohne über die Mittel zu verfügen, dieses zu bezahlen und bevor eine rechtlich eingesetzte Betreuung mit Einwilligungsvorbehalt (§ 1903 BGB) eingesetzt wurde, die die Willenserklärungen einer dementen Person zu bestätigen hat, bevor sie Gültigkeit erlangen. Dann können Angehörige oder ein Betreuer sich auf §104 Nr. 2 BGB berufen und gegen die Gültigkeit des Kaufvertrages klagen, mit dem Argument, dass eine ‚krankhafte Störung der Geistestätigkeit‘ vorläge.

Allerdings lässt die medizinische Bestätigung der *Diagnose* einer Demenz keinen direkten Rückschluss auf die Freiheit der Willensbestimmung zu. Mit anderen Worten: Wer als dement gilt, ist damit nicht automatisch geschäfts- und testierunfähig bzw. delikt- oder schuldunfähig. Stattdessen muss in jedem einzelnen Fall geprüft werden, in welcher konkreten ‚geistigen‘ Verfassung sich eine Person zum Zeitpunkt eines Vertragsabschlusses oder dem Verfassen eines Testamentes, dem Verursachen eines Schadens oder dem Begehen einer strafrechtlich relevanten Handlung befand. Selbst wenn eine rechtliche Betreuung besteht, gilt bspw. eine demenzkranke Person als geschäftsfähig und nur das Vorliegen eines Einwilligungsvorbehaltes (§ 1903 BGB) sichert sie weitestgehend vor das Gesamtvermögen gefährdenden Entscheidungen. Ansonsten gilt die Regel: Die ‚Störung der Geistestätigkeit‘ bildet die Ausnahme, der gegenüber u.a. Geschäftsfähigkeit, Testierfähigkeit, Deliktfähigkeit und Schuldfähigkeit als die Regel gelten, deren Erschütterung besonderer Beweispflichten unterliegt (BayObLG, FamRZ 1988, FamRZ Jahr 1988

⁴ Man unterscheidet gegenwärtig *primäre* von *sekundären* Demenzen. Zu den primären Demenzen gehören Alzheimer, frontotemporale Demenzen, vaskuläre Demenzen und sehr seltene Formen wie die Lewy-Körperchen-Demenz und die Creutzfeldt-Jakob-Krankheit. Alle primären Demenzformen gelten bislang als irreversible Krankheitsverläufe. Sekundäre Demenzen treten unter anderem als Folge von Stoffwechselkrankheiten auf und sind heilbar. Im Unterschied zu Alzheimer gelten vaskuläre Demenzen als durch starke Symptomschwankungen gekennzeichnet. (<http://www.deutsche-alzheimer.de/die-krankheit/>) (Zugriff am 24.02.2014). Vgl. auch WHO 2010: ICD-10 CM; APA 2013: DSM-5.

Seite 1099 = Rpfleger 1988, 413; OLG Köln, NJW-RR 1994, NJW-RR Jahr 1994 Seite 396; Palandt-Edenhofer, BGB, 57. Aufl., §2229 Rdnr. 13).

Um eine derartige ‚Störung‘ nachzuweisen, werden unter anderem Sachverständigen-Gutachten eingeholt, wobei ein Gutachten nur mit Würdigung aller anderen Beweise und Aussagen herangezogen werden darf. Nimmt man beispielsweise einen Kommentar zu §2229 BGB, der Regelung der Testierunfähigkeit einer natürlichen Person, zur Hand, die einen dementiell bedingten „wechselhaften Geistes- oder Gesundheitszustand“ aufweist, erfährt man zunächst: „Nicht jede krankhafte Störung der Geistestätigkeit, Geistesschwäche oder Bewusstseinsstörung schließt die Testierfähigkeit einer Person, die das 16. Lebensjahr vollendet hat, aus. Dies ist nur dann der Fall, wenn diese Krankheiten bzw Zustände dazu führen, dass dem Erblasser nicht bewusst ist, ein Testament zu errichten, oder er die Tragweite der einzelnen Anordnungen nicht beurteilen (Einsichtsfähigkeit) oder er den Inhalt nicht selbst ohne den bestimmenden Einfluss Dritter gestalten (Handlungsfähigkeit) kann (vgl. RN3). [...]“ (Beckscher Onlinekommentar 2009, RN8).

Es ist also keineswegs selbstverständlich, eine Testierunfähigkeit nachzuweisen, trotz einer bestätigten Demenz-Diagnose. Erst wenn es ‚gelingen‘ ist, können »lichte Augenblicke« ins Spiel kommen. Mit ihnen lässt sich die temporäre *Nicht-Anwendbarkeit* von unter anderem § 104 Nr. 2 BGB, §2229 Nr. 4 BGB, §827 BGB oder §20 StGB auf die Beurteilung einer rechtlich umstrittenen Handlung behaupten. Bei bestimmten psychischen Krankheiten wird eine *temporäre Symptomlosigkeit* als rechtlich zu berücksichtigende Möglichkeit erachtet. Die ‚Störung der Geistestätigkeit‘, ‚Geistesschwäche‘ bzw. eine ‚seelische Störung‘ gilt in diesem Fall als zeitweilig reversibel, innerhalb eines ansonsten unverändert irreversiblen Gesamtverlaufes. Für kurze Zeiträume wird dementsprechend die Möglichkeit von Willensfreiheit oder Schuldfähigkeit zugestanden. Die Gültigkeit eines Geschäftes bzw. eines Testamentes kann mit einem sogenannten ‚lichten Augenblick‘ genauso verteidigt werden, wie die Schadensverantwortlichkeit oder die Schuldfähigkeit – sofern zuvor eine entsprechende ‚Unfähigkeit‘ festgestellt worden war.

Im fiktiven Fall des Autokaufes könnte mithin das beklagte Autohaus versuchen, den Vertrag als gültig anerkennen zu lassen mit der Behauptung, der Käufer habe im Augenblick des Vertragsabschlusses einen »lichten Augenblick« gehabt, einen temporären symptomfreien Zustand, nachdem die Kläger erfolgreich das Vorliegen einer mittelschweren Demenz zum Zeitpunkt des Autokaufes nachweisen konnten. Die Beweislast liegt dann bei denen, die sich auf einen »lucidum intervallum« berufen – als Umkehrbewegung zur zunächst gegebenen Beweislast derjenigen Partei, die (in diesem Fall) eine Geschäftsunfähigkeit behauptet hatte. Aufgrund entsprechender Sachverständigen-Gutachten und Zeugenvernehmungen könnte ein Gericht nun im Prinzip zu dem

Urteil kommen, die demente Person – für den Zeitpunkt des Vertragsabschlusses – als frei in ihrer Willensäußerung, mithin als geschäftsfähig zu deklarieren. Das Auto müsste dann bezahlt werden.

Die Wurzeln des »lucidum intervallum« liegen im Römischen Recht, wo die ‚lichten Augenblicke‘ (unter anderem) für die kurzzeitige Geschäftsfähigkeit ansonsten geisteskranker Personen (*furiosi*) standen (Honsell 2010: 31). Im 18. Jahrhundert werden die ‚lucida intervalla‘ unter anderem im Code Napoléon, im englischen Zivilrecht, im Preußischen Landrecht und im Österreichischen Recht verankert.⁵ Zwar finden sie ihren Eingang nicht mehr ins BGB und deutsche Strafgesetzbuch. Aber in der Rechtsanwendung haben sie nach wie vor Bestand. Der schon zitierte Beck’sche Online-Kommentar zum §2229 BGB zum Beispiel formuliert in Randnummer 11: „Dabei kommt es nur auf den Zeitpunkt der Errichtung an, so dass es gleichgültig ist, ob die Krankheit oder der Zustand von Dauer oder nur vorübergehender Natur war. Bei wechselhaftem Geistes- oder Gesundheitszustand sind die in **lichten Momenten** errichteten Testamente wirksam“. Mittels der ‚lichten Augenblicke‘ kann mithin eine Beweisführung bezüglich der Testierunfähigkeit einer Person wieder erschüttert werden.

Aufgrund der Höhergewichtung von rechtlich relevanten *Fähigkeiten* (Geschäfts-, Testierfähigkeit usw.) ist allerdings schon der Nachweis einer Unfähigkeit eine schwierige Angelegenheit, zumal die Gutachten von Sachverständigen nur relatives Gewicht besitzen und im Zweifelsfall als für eine Urteilsbildung unzureichend erachtet werden. Noch unwahrscheinlicher ist mithin der Nachweis eines »lucidum intervallum«. Für die medizinischen Sachverständigen handelt es sich bei ‚lichten Augenblicken‘ ohnehin um eine hoch problematische Angelegenheit, weil sie seit Anfang des 19. Jahrhunderts als juristisches Konstrukt ohne medizinischen Rückhalt gelten.

Es sei „mit dem psychiatrischen Erfahrungsschatz nicht vereinbar, wenn über eine in ihren psychischen Funktionen gestörte Persönlichkeit plötzlich Erleuchtung und Klarheit des Denkens hereinbreche“ (zitiert nach Habermeier 2009: 68) formuliert polemisch ein Nestor der forensischen Psychiatrie bezüglich des Konzeptes der ‚lichten Augenblicke‘ und ironisiert damit zugleich die Metapher, denn von ‚Erleuchtung‘ würden auch Juristen in diesem Fall nicht sprechen. Hinsichtlich der Beurteilung der aus medizinischer Sicht anachronistischen Figur (Habermeier 2009: 67) sei man sich zwar einig – aber die Beurteilung gerichtlich strittiger Einzelfälle gehört dennoch zum Aufgabenbereich approbierter Ärzte. Weil es den »lucidum intervallum« im Rechtssystem gibt, gehört die Auseinandersetzung mit dem Konzept zur ärztlichen Praxis von Psychiatern, Neurologen

⁵ Eine detailliertere rechtsvergleichende Untersuchung, die weiteren europäischen Ländern Rechnung trüge und die Kontinuitäten und Diskontinuitäten vom Römischen Recht bis heute bezüglich der Frage nach dem ‚lucidum intervallum‘ herausarbeiten würde, scheint noch auszustehen. Für einen kurzen Überblick vgl. Krafft-Ebing 1871; Rümelin 1912; Ackerknecht 1957.

oder Nervenärzten.⁶ Man muss dementsprechend als zu einem Gutachten verpflichteter Mediziner so tun, *als ob* es ‚lichte Augenblicke‘ auch für die Medizin (noch) gäbe und sich an entsprechenden Indikatoren orientieren, um einen derartigen Zustand prüfen zu können.

Dass „die Diagnostik den Begriff nicht kennt“ (Lukassen 1998: 50) wird dann zweitrangig, weil es zu den Tugenden eines Gutachters gehöre, die „oft verwirrenden und mit dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht übereinstimmenden Definitionen juristischer Termini“ zu kennen (DGNB 2013) und bei der Verfassung des Gutachtens in Rechnung zu stellen. Gleichzeitig darf sich ein Gutachter nicht von rechtlichen Begriffen leiten lassen, sondern sollte zwischen psychiatrischen und rechtlichen Begriffen strikt unterscheiden. Wird beispielsweise ein Sachverständigen-Gutachten zur Geschäftsunfähigkeit einer volljährigen Person angefordert (nach §104 Nr.2 BGB), so muss der medizinische Gutachter im Prinzip eine doppelte ‚Übersetzungsarbeit‘ leisten: (i) Zunächst muss die juristische Terminologie in eine medizinische Sprache ‚übersetzt‘ werden, da bspw. ein ‚die freie Willensbestimmung ausschließender Zustand‘ einer krankhaften ‚Störung der Geistestätigkeit‘ (§ 104 Nr. 2 BGB) mit internationalen diagnostischen Standards (WHO 2010: ICD-10 CM; APA 2013: DSM-5) und sonstigen standardisierten Diagnoseinstrumenten nicht *direkt* diagnostizierbar ist. An letzteren kann ein Gutachter sich aber allein orientieren, will er einen *medizinisch angemessenen* Befund erstellen. (ii) Beim Verfassen eines Gutachtens wiederum ist eine Rückübersetzung notwendig, um einen *gerichtlich verwertbaren* Befund zu formulieren.

Die sich aus der doppelten Übersetzungsarbeit ergebende Problematik zeigt sich an Sätzen wie diesem, einem Handbuch für forensische Psychiatrie entnommen: „Im Folgenden werden *in Anlehnung an* die diagnostischen Merkmale der ICD-10 Forschungskriterien (WHO 1994) Störungen eingegrenzt, deren Symptombilder die Fähigkeit zur freien Willensbestimmung über dauerhafte oder vorübergehende Veränderungen des psychopathologischen Funktionsniveaus aufheben *können*“ (Habermeier 2009: 70, Herv. v. A.K.). In zweierlei Hinsicht wird Unsicherheit kommuniziert: In diagnostischer Hinsicht kann man sich an internationale Standards nur ‚anlehnen‘, in juristischer Hinsicht kann von eindeutigen Aufhebungen der ‚freien Willensbestimmung‘ nicht gesprochen werden, sondern nur diesbezügliche Hypothesen formuliert werden (‚aufheben können‘) – weil sich ein ‚freier Wille‘ keiner Diagnostik zeigt.

Der doppelten Übersetzungsaufgabe wird insofern reflexiv-kritisch begegnet, als Gutachter zweischrittig vorgehen *sollten*, um die Fragen eines Gerichtes beispielsweise zur Geschäftsfähigkeit einer Person zu einem bestimmten Zeitpunkt beantworten zu können. In einem ersten Schritt soll ein Gutachter den psychischen Zustand zum Zeitpunkt einer hinterfragten Willensäußerung (z.B.

⁶ Als Gutachter kommen nur entsprechende Fachärzte in Frage (BayObLG,1990), idealerweise mit dem Schwerpunkt ‚forensische Psychiatrie‘.

Autokauf) „beweisend feststellen“ (medizinische Perspektive) und erst in einem zweiten Schritt die Frage diskutieren, „ob die Willensbildung maßgeblich“ von einer etwaigen „Störung“ beeinflusst worden ist (Müller et al. 2012: 66) (juristische Perspektive). Nichtsdestotrotz erfordert das „Gesetz keinen bestimmten Aufbau“ (Schneider et al. 2010: 4), Gutachter sind entsprechend frei in ihrer Darstellung.

Bei einer gerichtlichen Anfrage zum Vorliegen eines ‚lichten Augenblickes‘ innerhalb einer bewiesenen ‚Unfähigkeit‘ laut BGB (bspw. Geschäfts-, Testier- oder Deliktunfähigkeit) kommt noch ein weiterer Schritt hinzu: eine Auseinandersetzung mit vorliegenden Sachverständigen-Gutachten und der bisherigen Beweisführung des Gerichts. Denn im Prinzip handelt es sich bei dem Konzept des ‚lichten Augenblickes‘ um einen Gegenbeweis zu einer bewiesenen ‚Unfähigkeit‘. Der »lucidum intervallum« ist allerdings auf einer anderen Ebene verortet, als ein Gegenbeweis, der schlichtweg die *Aufrechterhaltung* der hinterfragten Fähigkeit behaupten würde. Es sind zu einem strittigen Fall zwei gegensätzliche Gutachten denkbar bezüglich einer gerichtlich verhandelten Geschäftsfähigkeit, *bevor* ein »lucidum intervallum« ins Spiel kommt: ein Gutachten, dass *für* das Vorliegen der Geschäftsfähigkeit zu einem kritischen Zeitpunkt t argumentiert, und eines, das *gegen* die Geschäftsfähigkeit argumentiert. Im Falle der Bearbeitung der Frage nach einem ‚lichten Augenblick‘ dagegen muss der Argumentation, die *gegen eine Geschäftsfähigkeit* spricht erst einmal *gefolgt* werden, um sie dann dennoch gleichsam temporär außer Kraft zu setzen, *ohne sie gänzlich auszuhebeln* – weil sonst nicht ein ‚lichter Augenblick‘ bewiesen worden wäre, sondern schlichtweg eine gegebene Geschäftsfähigkeit.

Will man sich auf eine ‚innermedizinische‘ Prüfung des Sachverhaltens einlassen, gilt es diesen zunächst erst einmal zu definieren, was aufgrund fehlender diagnostischer Standards zu ‚lichten Augenblicken‘ schon schwierig genug ist. Fehlende Standards sind hier gleichbedeutend mit einem unübersichtlichen Ermessensspielraum, was darunter überhaupt zu verstehen sein könnte. Hält man sich zunächst an die juristisch unterstellten Ermöglichungsbedingungen, übersetzt in ein medizinisches ‚Sprachspiel‘, kann ein »lucidum intervallum« nur dort geltend gemacht werden, wo eine *fortgeschrittene chronische psychische Krankheit* vorliegt (für Juristen z.B. ein „die freie Willensbestimmung ausschließender Zustand [einer] krankhaften Störung der Geistestätigkeit [], sofern nicht der Zustand seiner Natur nach ein vorübergehender ist“ (§ 104 Nr. 2 BGB)). Ermessensspielräume ergeben sich mithin an mehreren Punkten: (a) In der Frage nach der Fortgeschrittenheit einer Krankheit (wie fortgeschritten sie ist), (b) in der Frage nach der Irreversibilität einer Krankheit (wie chronisch sie ist).

(Zu a): Die *juristische Korrelation* zwischen dem Stadium einer Krankheit und der Möglichkeit ‚lichter Augenblicke‘ führt zu einer *medizinischen Korrelation*. Das Stadium, ab dem in juristischer

Hinsicht keine ‚freie Willensäußerung‘ mehr angenommen wird, ist dann auch das Stadium, ab dem von Sachverständigen Aussagen zu ‚lichten Augenblicken‘ erwartet werden können. Dementsprechend indirekt abhängig ist die Überprüfbarkeit ‚lichter Augenblicke‘ von den *Testinstrumenten*, mit denen das Stadium bzw. der Schweregrad einer psychischen Krankheit festgelegt wird.⁷ Das heißt nicht notwendigerweise, das ‚lichte Augenblicke‘ selbst mit diesen Instrumenten erfassbar sind. In früheren Stadien greift jedenfalls das Konzept noch nicht, in juristischer Hinsicht würde man dann nämlich nicht von einem ‚die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustand‘ sprechen und hätte insofern ‚lichte Augenblicke‘ noch nicht ‚nötig‘ als Instrument der Anfechtung der Anwendbarkeit des Paragraphen auf einen strittigen Fall. Schon die Festlegung eines Krankheits-Stadiums, ab dem ‚die freie Willensbestimmung‘ ausgeschlossen wird, ist allerdings eine hoch umstrittene Angelegenheit. Es ist nirgends klar festgelegt, wie weit eine Krankheit fortgeschritten sein muss, um einerseits eine ‚freie Willensbestimmung‘ auszuschließen, andererseits ‚lichte Augenblicke‘ zuzulassen.

(Zu b): Eine chronische Krankheit muss nicht notwendigerweise irreversibel sein, weshalb es eigentlich chronisch-irreversibel heißen müsste, um der juristischen Bestimmung des ‚nicht Vorübergehens‘ auf medizinischer Seite sprachlich gerecht zu werden. Um ‚lichte Augenblicke‘ relevant werden zu lassen, bedarf es der Irreversibilität. Gleichzeitig darf diese nicht absolut sein, wenn ein »lucidum intervallum« möglich sein soll, weshalb er auf einem paradoxen Konstrukt beruht: einem chronisch-irreversibel-reversiblen Krankheitsverlauf.

Nach ICD-10 (F00-F03) gelten alle Demenz-Formen als organische psychische Störungen in „Folge einer *meist* chronischen oder fortschreitenden Krankheit des Gehirns“ (Herv.v.A.K.). In der Vorgängerversion des internationalen Klassifikationssystems war Demenz als „chronisch, irreversible Sonderform des organischen Psychosyndroms“ angesehen worden (Lukassen 1998: 13), die Möglichkeit „reversibler Psychosyndrome“ (a.a.O.) bei Demenz war mithin ausgeschlossen gewesen. Das in der neuen Version auftauchende unscheinbare Pronomen ‚meist‘ eröffnet in rein klassifikatorischer Hinsicht die Möglichkeit der Einbeziehung eines Phänomens wie »lichte Augenblicke«.

Vaskuläre Demenzen, die mit Durchblutungsstörungen im Gehirn und kleinen oder größeren ‚Infarkten‘ einhergehen, gelten als Demenz-Form mit einer potentiell starken Symptomschwankungs-Varianz, ebenso die viel seltenere Lewy-Körperchen-Demenz. Eine *Alzheimer*-Erkrankung dagegen gilt als sich sukzessive ausbreitende Pathologie mit geringen Symptomschwankungs-Varianzen, sie „beginnt meist schleichend und entwickelt sich langsam aber

⁷ Beispielsweise die Mini-Mental-State-Examination (Abraham et al. 1993).

stetig“ (ICD-10 F00). Angesichts dieser Klassifikation müsste ein »lucidum intervallum« bei einer reinen Alzheimer-Diagnose aus medizinischer Sicht verworfen werden: in den Frühformen läge noch keine bspw. Geschäftsunfähigkeit vor, in den Spätformen dagegen wäre kein Spielraum für einen »lucidum intervallum« gegeben. Die Festlegung der Grenze zwischen noch geschäftsfähig und nicht mehr geschäftsfähig liegt im Ermessen einzelner Gutachter, die Grauzone ist beträchtlich und außer ‚Faustregeln‘ lassen sich keine einzelfallübergreifenden Kriterien finden. Es gäbe zwar bei einer reinen Alzheimer-Erkrankung theoretisch kein Spektrum diesseits der Grenze zur Geschäftsunfähigkeit, innerhalb dessen »lichte Augenblicke« anerkannt werden könnten. Hinzu kommen aber erschwerend verschiedene Misch-Formen vor allem vaskulärer Demenzen und Alzheimer. Eine *eindeutige* Korrelation zwischen der diagnostizierten Demenz-Form und einer potentiellen ‚Diagnose‘ »lichter Augenblicke« liegt dementsprechend nicht vor.

Die kurze Rekonstruktion der medizinischen Problematik, juristisch relevante Tatbestände (»lichte Augenblicke«) in angeforderten Gutachten feststellen können zu müssen, ohne über medizinisch eindeutige Kriterien der Festlegung zu verfügen, legt - angesichts demographisch zu erwartender steigender Fallzahlen - nahe, dass in den nächsten Jahren entweder das juristische Konzept politisch hinterfragt wird, oder eindeutige medizinische Unterscheidungs-Richtlinien eingeführt werden.

Im Folgenden werden Interviewpassagen hermeneutisch sondiert, um erste Bedeutungsspielräume und sprachliche Äquivalente des Konzeptes lichter Augenblicke zu erarbeiten.

„Die Veränderung meiner Mutter hat bei mir starke Irritationen ausgelöst. Die eigene Mutter, die ja dieselbe Person ist wie vorher, schaut einen durchaus klar an, aber was sie sagt, ist etwas ganz anderes, eben überhaupt nicht klar. Zwischendurch kommen ja auch ganz vernünftige Fragen.

Was mir sehr zu schaffen macht, ist der Wechsel zwischen klaren und verwirrten Phasen. Man kann nicht immer einschätzen, wann und wodurch der Wechsel stattfindet. Das kann man auch nicht sehen. Das wechselt einfach so“ (Tönnies 2009[g]: 145).⁸

In dieser Interviewpassage tauchen zwar lichte Augenblicke nicht explizit auf, nichtsdestotrotz kommen zwei Synonyme zu ‚licht‘ (‚klar‘ / ‚vernünftig‘) und entsprechende Gegenteile vor (‚überhaupt nicht klar‘ / ‚verwirrt‘). Außerdem kommt eine erweiterte Zeitlichkeit mit der Zuschreibung von ‚Phasen‘ in den Blick. ‚Augenblicke‘ verkürzen die Zeiteinheit sprachlich, obwohl es sich durchaus um längere Intervalle bzw. Phasen handeln kann, was in der lateinischen Variante noch hörbar war. ‚Lucida intervalla‘ sind rein sprachlich gesehen zwischen punktuellen Ereignissen und Phasen erstreckt. Aus diesem Grund wurde die Passage in die Reihe aufgenommen. Im ersten Absatz beschreibt die Interviewte (es handelt sich um eine Mutter-Tochter-Relation), dass

⁸ S. 9, FN 37 findet sich die Auflistung der einzelnen Interviews. Vgl. auch 1.2.1 Material.

es eine irritierende Differenz geben könne zwischen dem *Blick* der Mutter und ihrer *Sprache*: der Blick sei klar, Gesagtes unklar. Jedem Leser ist zunächst intuitiv verständlich, was eine Formulierung wie ‚sie schaut einen durchaus klar an‘, bedeutet. Klammert man dieses intuitive Verstehen ein, wird schnell fraglich, wie genau sich die ganz selbstverständlich eingeführte ‚Klarheit‘ des Blickes eigentlich äußert. Kann es unklare Blicke geben, so wie es unklare Aussagen gibt? Wir erfahren nur, dass es eine Differenz gibt, nichts dagegen darüber, wie das Verstehen von Blicken und ihre Einordnung eigentlich von statten geht. Eine äquivalente Irritation würde eine sanft lächelnde Person auslösen, die ihren Gegenüber verbal aufs Gröbste beleidigt, obwohl sogar der Blick noch sanft wirkt (und nicht etwa ‚eiskalt‘). Gleichzeitig kann es ‚zwischenzeitlich‘ wieder zu Entsprechungen zwischen Blick und Sprache kommen, wenn die Mutter ‚vernünftige Fragen‘ stellt. Auf die *Differenz* zwischen Erscheinung und verbaler Äußerung kann man sich mithin genauso wenig verlassen, wie auf deren *Äquivalenz*. Stattdessen kommt es zu undurchschaubaren(!) Übergängen zwischen klarem Blick – klaren Aussagen; klarem Blick – unklaren Aussagen. Von der Möglichkeit eines unklaren/trüben Blickes bei klaren Aussagen erfahren wir in der Passage nichts. Undurchschaubar ist in diesem Fall wörtlich zu nehmen: ‚Das kann man auch nicht sehen‘. Der *eigene* Blick scheint unzuverlässig, wenn die Mutter ‚klar‘ aussieht, sich aber ‚unklar‘ äußert, er entfällt als Medium der Situationsdefinition, als der er normalerweise funktioniert. Weder lässt sich mehr ‚einschätzen‘, noch ‚sehen‘, was gerade der Fall ist, was im Grunde genommen nichts anderes heißt, als dass das Verhalten *der* Mutter zur beständigen Quelle von Überraschungen wird. ‚Das wechselt einfach so‘.

Damit verändert sich auch das Verhältnis *zur* Mutter, was in den beiden ersten Sätzen explizit thematisiert wird: ‚Meine Mutter‘ verweist auf eine andere Beziehung als ‚die eigene Mutter‘. Wer von der ‚eigenen‘ Mutter spricht, dem ist sie schon nicht mehr so selbstverständlich zu eigen, wie dem, der von ‚seiner‘ Mutter spricht. Letzteres schließt Substitutionen aus, es ist von einer einzigen Relation die Rede, der Relation zwischen dem Sprechenden und dessen Mutter. Ersteres dagegen erlaubt die Selbst-Platzierung anstelle des Sprechenden: ‚die eigene Mutter‘ ist die Mutter jedermanns. Die sprachlich gewonnene Distanz wird im Nachsatz noch gesteigert – ‚die ja dieselbe Person ist wie vorher‘. Der Terminus ‚Person‘ verortet die Mutter in einem noch abstrakteren sozialen Raum und bringt zugleich das Problem auf den Punkt, das mit den ‚Veränderungen der Mutter‘ schon indirekt eingeführt worden war: das Problem ihrer ‚Selbigkeit‘.

Sie sei noch ‚dieselbe Person‘ bekräftigt der Satz – und hinterfragt zugleich diese Gewissheit. Denn das nachgeschobene ‚vorher‘ wirkt irritierend auf die unterstellte Selbigkeit zurück: Eine zeitliche Zäsur verweist auf eine sachliche Differenz. Etwas hat sich so verändert, das zwischen vorher und nachher unterschieden werden kann. Worauf bezieht sich diese sachliche Differenz? Zunächst liegt

es nahe, die Zäsur auf die im Vorsatz explizit eingeführte ‚Veränderung‘ zu beziehen: die Veränderung *der Mutter*. Das ‚vorher‘ verwies dann auf eine Zeit, *bevor* die Veränderung der Mutter begann und unterscheidet davon die Zeit, seitdem sie von staten geht. Der unbestimmte Genitiv ‚meiner Mutter‘ legt nahe, dass sich hier eine *Person* als Ganze verändert (und nicht nur das ‚Verhalten‘ der Mutter o.ä.). Dann stünde aber die Betonung der Selbigkeit der Mutter im Gegensatz zu der zuvor eingeführten diffusen personalen Veränderung. Entweder es gäbe keine Veränderung ‚meiner Mutter‘ oder keine ‚dieselbe Person‘.

Will man *beide* Aussagen anerkennen, gibt es allerdings noch eine andere Deutungsmöglichkeit der Formulierung ‚die Veränderung meiner Mutter‘. Die grammatische Form lässt es zu, die Phrase so zu verstehen, dass es sich nicht um etwas, das sich an der Mutter vollzieht, handelt (‚sie wird verändert‘), sondern eine ihr zugehörige Sache (‚meine Mutter *und* ihre Veränderung‘). Die Nominalisierung von ‚verändern‘ macht es möglich, zwischen der Mutter und einer beobachtbaren Veränderung zu *unterscheiden* und sie als eine zusätzliche Größe in Rechnung zu stellen: In Interaktionen würde die Interviewte sowohl ihrer Mutter (dieselbe Person) *als auch* deren Veränderung (bspw.: Differenz Blick/Aussage) begegnen. Dementsprechend verlagert sich der Fokus auf die Frage, *welche Veränderung es ist*, die eine zeitliche Diskontinuität in das Verhältnis zur Mutter einschreibt, bei gleichzeitiger Fortsetzung personaler Kontinuität. Schon diese Fraglichkeit wirkt sich auf das Verhältnis der Tochter zur Mutter aus, auch wenn man auf den ersten Blick meinen könnte, dass solange ‚ihre‘ Veränderung die Mutter nicht einfach verwandelt, sondern etwas an ihr unangetastet lässt (ihre Selbigkeit), solange auch die Mutter-Tochter-Relation dieselbe bleibt (vorausgesetzt, die Tochter bleibt es ebenfalls). Die Relation hat sich aber schon mit der Einführung der Veränderungen verwandelt, da es sich nun um eine Mutter-Veränderung-Tochter-Relation handelt. Die Veränderung muss bei Begegnungen in Rechnung gestellt werden, selbst wenn die Mutter in ihr nicht zu verschwinden droht.

‚Klar‘ und ‚verwirrt‘ gelten vor diesem Deutungshorizont als Attribute, die eine Situation *unter anderem* kennzeichnen können – es sind für die Interviewte nicht die bestimmenden Eigenschaften der Mutter. Etwas *an* der Mutter kann ‚klar‘ sein (Blick; Phase) oder ‚vernünftig‘ (Fragen); ‚unklar (Gesagtes) oder ‚verwirrt‘ (Phase), aber die ‚Phasen‘ bleiben bei dieser Lesart der Mutter äußerlich, sie mag sich zwar in ihnen befinden, geht aber nicht in ihnen auf und übersteht die jeweiligen Phasen-Wechsel in personaler Hinsicht unbeschadet.

Die ‚starken Irritationen‘ wären dementsprechend in dieser konkreten Passage vor allem situative nicht etwa existenzielle Irritationen. Sie streifen zwar die Frage nach der Identität des Gegenübers, rücken sie aber nicht in den Mittelpunkt. Stattdessen scheinen Situationen im Mittelpunkt zu stehen, die normalerweise unproblematisch wären, nun aber aufgrund einzelner Inkompatibilitäten der

Mutter problematisch geworden sind und eine erhöhte Aufmerksamkeit der Tochter fordern, die ‚einzuschätzen‘ und zu ‚sehen‘ *versucht*, was gerade hinsichtlich mütterlichen Verhaltens zu erwarten sein könnte. Das Problem wäre dann nicht so sehr die Veränderung *der Mutter*, sondern die *Nicht-Erwartbarkeit* dessen, was als nächstes der Fall sein wird, mithin die permanente Veränderung von Situationsdeutungen und -bewältigungsstrategien. Nicht die Mutter als Vertraute käme abhandeln, sondern der Interviewten eigene Kapazität, Situationen als vertraut zu handhaben und auf entsprechende Mechanismen der Alltagsbewältigung zurückgreifen zu können.

„Er hat zur Zeit eine Phase, in der er sehr, sehr traurig ist. Als ich neulich zu ihm kam, guckte er mich gar nicht an, er sah nur nach unten. Ich fragte ihn: „Sagst Du denn gar nicht Guten Tag?“ – „Wozu?“ meinte er. „Du gehst ja doch wieder weg.“ Also manchmal habe ich schon gedacht, am schrecklichsten sind die Augenblicke, wenn er lichte Momente hat. Dann nimmt er natürlich wahr, wo er sich befindet und warum er da ist und das er nicht mehr nach Hause kommt.“ (Tönnies 2009[d]: 92)

Die Passage entstammt einem Interview mit einer Ehefrau, die ihren an Demenz⁹ erkrankten Ehemann zunächst zu Hause gepflegt hat, bis das nicht mehr möglich war und er ins Heim verlegt wurde, wo er sich zum Zeitpunkt des Interviews noch aufhält. In dem Absatz werden vier unterschiedliche Zeit-Modi eingeführt. Als erstes wird eine emotionale Grundstimmung des Mannes beschrieben, die sich zum Zeitpunkt des Interviews schon über einen längeren *Zeitraum* erstreckt hat und noch andauert, er ist ‚sehr sehr traurig‘. Danach folgt eine Belegerzählung aus der – im Verhältnis zum Interview – jüngsten Vergangenheit, eine *einmalige Episode*, die hauptsächlich aus einem Dialog besteht. Dann folgt ein schon mehrmals aufgetauchter ‚Gedanke‘ – ‚manchmal‘ verweist auf *unstetige Wiederholung*, ohne allzu große Häufigkeit. Abschließend werden ‚lichte Momente‘ eingeführt, sich ohne nähere Zeit-Angabe wiederholende besonders *kurze Ereignisse* der reflexiven Situationswahrnehmung und -deutung.

‚Phasen‘ kennzeichnen sich durch Anfang und Ende eigens identifizierbarer Zeiteinheiten, wobei fließende Übergänge möglich sind. Die Identifizierung einer Zeiteinheit als ‚Phase‘ basiert auf einer besonderen sachlichen Voraussetzung, einer gegebenen basalen Kontinuität, bei gleichzeitiger erstreckter Diskontinuität. Sich einfach nur ablösende Gegebenheiten lassen sich nicht in Phasen unterteilen, dazu bedarf es unterschiedlicher Ausprägungen ein und derselben Gegebenheit. Die Kontinuität im vorliegenden Fall könnte, wie schon im Beispiel zuvor, personaler Art sein (‚er‘ hat eine Phase und ist die auch vor und nach der Phase bestehende Gegebenheit), die erstreckte

9 Zum Zeitpunkt des Interviews weiß die Interviewte selbst nicht, auf welche Demenz-Form die Symptome ihres Mannes verweisen: „Wir sind aber nicht so weit gegangen, untersuchen zu lassen, welche von den vielen Demenzarten es ist“ (Tönnies 2009[d]: 76).

Diskontinuität, die zur Heraushebung der Phase *als* Phase führt, läge in der emotionalen Ausprägung (weder war er vorher so traurig, noch wird er es vermutlich nun für immer sein). ‚Zur Zeit‘ ist er jedenfalls laut der Interviewten sehr traurig, die unbestimmte Gegenwart verweist auf das Unabsehbare des Endes dieses Zustandes.

Das danach erzählte einmalige Ereignis beginnt mit der Schilderung einer Körperkommunikation. Ihr Sich-nähern im Raum findet keine bezeugte Aufmerksamkeit, stattdessen bleibt der Blick ihres Mannes gesenkt. Zu erwarten wäre irgendeine Reaktion auf ihre Annäherung, die den Ankommenden zumindest wahrnehmen lässt, dass die eigene Ankunft bemerkt worden ist, aber nicht einmal diese Gewissheit scheint gegeben. Nichtsdestotrotz deutet die Ich-Erzählerin den gesenkten Blick nicht als Wahrnehmungsproblem (i.S. v. er *kann* sie nicht begrüßen, weil er gar nicht mehr bemerkt, dass sie näher kommt, seine sensorische Verarbeitungskapazität nachgelassen hat), sondern als Kommunikation (i.S.v. er *will* sie nicht begrüßen). Sie ergreift nicht nur körperlich die Initiative (sie nähert sich ihm, der einigermaßen bewegungslos an einem Ort verbleibt), sondern auch sprachlich: „Sagst du denn gar nicht Guten Tag?“ In der unerwähnten Zeit des Schweigens zuvor, während sie ihn erreicht hat und feststellen muss, dass er nach wie vor nicht auf sie reagiert, sind ungenannte Gesten möglich, eine Berührung, ein Räuspern. Der erste gesprochene Satz hätte auch anders lauten können, den gesenkten Blick überspielend, eine freundliche Floskel oder der Anfang irgendeiner Erzählung, so als würde er sie erwartungsvoll anschauen. Sie reagiert stattdessen mit einer Meta-Kommunikation auf den gesenkten Blick und das Schweigen.

‚Sagst Du denn gar nicht Guten Tag?‘ – ein Satz, wie man ihn einem trotzigem oder schüchternen Kind stellen könnte. In Erwachsenenbeziehungen werden derartige Erwartungsbrüche normalerweise überspielt, oder direkt nach der Befindlichkeit gefragt (‚Was ist denn mit dir heute los?‘). Die stattdessen gestellte Frage könnte rein rhetorisch verstanden werden, ohne Erwartung einer Antwort. Denn die zwei von ihr eröffneten Antwortmöglichkeiten sind beide problematisch. Die Reaktion ‚Doch. Guten Tag‘ würde aller Wahrscheinlichkeit nach eine Meta-Kommunikation über die Verspätung nach sich ziehen, also das Eigenwillige der Begrüßung weiterhin zum Thema machen müssen. Ein ‚Nein‘ dagegen führt zu einer sofortigen Konfrontation, der man ohne die Frage hätte ausweichen können, um behutsam herauszufinden, was die fehlende Begrüßung motiviert und wie so konfliktarm wie möglich mit ihr umgegangen werden könnte. Eine Behandlung als rhetorische Frage dagegen erlaubt die Fortsetzung des Schweigens oder einen verbalen Einstieg unter Umgehung des problematischen Anfanges. Der normative Gehalt der Frage scheint jedenfalls zu lauten: ‚Ich wünsche, von Dir begrüßt zu werden, wenn ich komme‘.

Die Antwort erscheint als Konfrontation: ‚Wozu? Du gehst ja doch wieder weg.‘ Sie hat den gesenkten Blick also richtig gedeutet, er war seine Form der Begrüßung an diesem Tag, eine

Begrüßung die sich nicht nur gegen eine Verbalisierung entschieden hatte, sowie auch gegen jegliche freundliche Geste (Lächeln, Winken usw.), sondern sogar gegen eine basale Form der Aufmerksamkeit in unserem ‚Kulturkreis‘¹⁰, den Blick-Kontakt. Den Grund für die (Nicht-)Begrüßung erfährt sie sofort: ‚Du gehst ja doch wieder weg‘. Eine paradoxe Zurückweisung, denn man kann ohnehin nur jemanden begrüßen, der weggegangen war, die Dagebliebenen grüßt man nicht. Nun verweigert der Mann den Gruß, *weil* sie wieder weggehen wird, so als wäre die implizit kommunizierte normative Erwartung in dieser Zurückweisung die, dass er sie nur noch grüßt, wenn sie da bliebe. Das ‚Wozu‘ verweist auf die von ihm unterstellte Sinnlosigkeit, jemanden grüßen zu sollen, von dem man sich kurz darauf wieder verabschieden muss. Dementsprechend verlagert sich der Fokus von der Begrüßung auf den Abschied, die eigentliche normative Erwartung, die hier mitgeteilt wird, scheint zu sein: Geh nicht mehr weg oder nimm mich mit, wenn Du gehst.

Die Gefühle der Frau, als sie diesen Satz hören musste, lassen sich durch die Folgesätze nur erahnen, zugleich erfahren wir nun, dass es zu diesem Zeitpunkt schon keineswegs selbstverständlich ist, dass ihr Mann begründen kann, warum er in einer Situation so und nicht anders agiert. Sie bringt diesen kurzen Dialog offenbar in einen Zusammenhang mit ‚lichten Momenten‘, wenn auch nur indirekt.¹¹ Die Antwort des Mannes wäre dann überraschend und sie würde zugleich als Ausdruck zwischenzeitlicher ‚Lichtheit‘ gewertet, zu der wir im letzten Satz mehr erfahren – es handelt sich um die Wahrnehmung der *gegenwärtigen Situation* (im Pflegeheim sein), ihrer *Ursache* (Demenz) und den damit verbundenen biographischen *Konsequenzen* (im Pflegeheim bleiben zu müssen, statt ‚nach Hause‘ gehen zu können). Die Frage der Interviewten, ob er sie nicht begrüße, nimmt vor diesem Hintergrund wieder stärker rhetorischen Charakter an, es war offensichtlich nicht so ohne weiteres zu erwarten, dass ihr Mann darauf sinnvoll antworten wird und dann auch noch mit einem so schonungslosen Satz.

Die kurzzeitige ‚Lichtheit‘ wird – offenbar im Nachhinein, beim Nachdenken über Situationen wie die geschilderte – nicht nur als ‚schrecklich‘, sondern sogar im maximalen Steigerungsmodus als ‚am schrecklichsten‘ gewertet. Für wen die Schrecklichkeit größer ist, lässt sich nicht eindeutig sagen, es liegt zwar zunächst nahe, es nur auf den Mann selbst zu beziehen, aber genauso gut könnte die Frau damit ihre eigene Wahrnehmung der ‚lichten Momente‘ werten. Offenbar halten sie für beide ausschließlich negativ konnotierte Informationen bereit, von denen mehrere genannt

10 Das diffuse und unbestimmte einer derartigen Kategorie sei zunächst in Kauf genommen.

11 Andernfalls wäre der Übergang vollkommen unmotiviert, was auch möglich ist, aber unwahrscheinlich. Die mögliche Umorganisation des Interviews durch Tönnies kann bei einer Deutung nicht berücksichtigt werden. Zu den Vor- und Nachteilen derartigen Materials vgl. 1.2.1 Texte.

werden: im Pflegeheim zu sein, nicht zu Hause sein zu können und (die Frau) immer wieder weggehen (lassen) zu müssen. Die Fokussierung auf den Gegensatz Pflegeheim/zu Hause; Anwesenheit/Abwesenheit der Frau verweist auch auf die Veränderung der sozialen Beziehung, die auf wechselseitige Anwesenheit zu Hause hin angelegt ist. Wer geheiratet hat, hat sich zum gemeinsamen Zusammenleben-Wollen bekannt, der gründet ein eigenes ‚zu Hause‘. Für eine derartig gesellschaftlich institutionalisierte Paarbeziehung ist es in rein formaler Hinsicht ‚am schrecklichsten‘, wenn diese Möglichkeit durchgestrichen wird, aufgrund beziehungsfremder Faktoren. Insofern könnte die Wertung sich auf dreierlei beziehen: auf die Wahrnehmung des Mannes (für ihn ist es schrecklich, wenn er merkt, was mit ihm der Fall ist), auf die Wahrnehmung der Frau (für sie ist es schrecklich, wenn er merkt, was mit ihm der Fall ist) und auf die Beziehung selbst (für das Verhältnis ist es schrecklich, wenn er merkt, was mit ihm der Fall ist).

‚Lichte Momente‘ wie der beleghaft wiedergegebene kommen jedenfalls häufiger vor, sonst wäre der Plural fehlplatziert. Dazu passt auch ihre eigene Darstellung der Reflexion auf derartige Momente, die nicht als einmaliger Akt eingeführt wird, sondern sich mehrmals aufgedrängt zu haben scheint, vielleicht auch anlässlich des Ereignisses, von dem wir in der Passage erfahren. Bemerkenswert ist die Kopplung der ‚Lichtheit‘ mit der Wertung ‚am schrecklichsten‘. Das ‚Licht‘ fällt nicht auf etwas Angenehmes, sondern auf eine negative Gegenwart. Der Verdacht drängt sich auf, dass ‚lichte Augenblicke‘ zugleich dunkle Momente für alle Beteiligten sind. ‚Lichte Momente‘ machen traurig.

Das führt zum Anfangssatz zurück, in welchem man erfährt, dass der Mann der Interviewten über längere Zeit schon ‚sehr sehr traurig sei‘. Lässt sich daraus rückblickend schlussfolgern, dass er zugleich eine Phase hat, die durch ‚Lichtheit‘ geprägt ist, durch ein Wissen um seine Situation und ihre Konsequenzen? Oder handelt es sich um unterscheidbare Traurigkeiten: eine allgemeine, zum Teil vielleicht sogar krankheits- oder medikamentös bedingte Traurigkeit und eine konkrete, mit ‚lichten Momenten‘ einhergehende Traurigkeit? Die geschilderte Episode legt es nahe, die Traurigkeit unmittelbar mit Lichtheit zu koppeln, aber die zeitliche Differenzierung betont zugleich einen Unterschied: traurig kann man über längere Zeiträume hinweg sein, als licht.

„Beglückende Momente sind für mich auch, wenn er noch einmal wach reagiert. Neulich, als ich ging, sagte ich: „Mach’s gut“. Da guckte er mich an und entgegnete: „Mach’s besser.“ Das war für mich fast so, als wenn ein kleines Kind das erste Wort sagt. Das war ganz, ganz schön, dass er noch mal so flachsen konnte. Das ist eben eine große Ausnahme!“ (Tönnies 2009[h]: 161)

„Lichte Augenblicke“ müssen nicht traurig machen. Sie können auch „beglücken“. Der hier beschriebene „wache Moment“ äußert sich in einer Verabschiedungssituation. Der Vater der Erzählerin reagiert auf die umgangssprachliche Verabschiedungsfloskel der Tochter mit einem nicht näher beschriebenen Blick und einer Gegenfloskel. Wer auf diese Weise antwortet, der scherzt bzw. „flachst“, denn die Antwort verschiebt den Sinn der Floskel. Aus einer gängigen Formel zur Beendigung einer Interaktion wird plötzlich eine Aufforderung, die sich aufgrund des enthaltenen Adjektives steigern lässt: Wer etwas „gut“ machen soll, könnte es rein grammatisch gesehen auch „besser“ machen. Nur handelt es sich bei der Wortgruppe „machs besser“ nicht mehr um eine Verabschiedungsfloskel.

Der drastische Vergleich der Interviewten mit dem „ersten Wort“ von Kleinkindern könnte beliebig gewählt sein, um (irgend)einen anderen Augenblick großer Freude heranzuziehen. Er könnte aber auch auf die *Äquivalenz* der Besonderheit der sinnvoll-dysfunktionalen Floskel verweisen, wobei einerseits eine *Entsprechung*, andererseits eine *Umkehrung* deutend in Frage kommen. Wäre eine Entsprechung enthalten, so würde der Vergleich den sprachlosen Zustand des Kleinkindes und den zum Zeitpunkt der Verabschiedung „normalen“ Zustand des Vaters in eine Beziehung bringen: Demente sind ab einem bestimmten Stadium wie sprachlose Kleinkinder wäre die Konsequenz des Vergleiches. Ihre kurzzeitige „Wachheit“ entspricht dann dem Zur-Sprache-Kommen des Nachwuchses – wobei das erste Wort eines Kleinkindes eine einmalige Angelegenheit ist, während wache Momente sich wiederholen können. Entweder wären sie dann jedes mal wie das erste Wort, oder die Äquivalenz läge auf einer anderen Ebene. Denn als Umkehrung lässt sich der Vergleich ebenfalls sinnvoll deuten: So wie das *erste* Wort für den symbolischen Übergang aus einem rein deiktischen, vornehmlich körperlich-leiblich geprägten Miteinander in die Welt der Zeichen und der Kultur zu stehen scheint, steht die vom Vater verwendete passende Floskel für den (noch nicht erfolgten) Austritt aus dieser sprachlich geprägten Welt. Es könnte „fast“ das *letzte* Wort gewesen sein.

Doch noch bleibt die Hoffnung auf eine Fortsetzung von wachen Momenten aufrechterhalten. „Ausnahmen“ sind zwar selbst keine Regel, aber dennoch wiederholbar („noch einmal“), wenn auch selten („große Ausnahme“). Das Ereignis wird sprachlich in eine Reihe mit vergleichbaren Vorkommnissen gestellt, von denen im Text kein weiteres Beispiel eingeführt wird. Die Metaphorik ist synonym zu der Unterscheidung „licht“/(dunkel). Wer ausnahmsweise „wach“ ist, schläft sonst, oder döst zumindest. Die Unterscheidung „wach“/(schlafen;dösen) verweist auf den zum Zeitpunkt des erzählten Vorkommnisses dominierenden Dämmerzustand des Vaters, aus dem er nur noch selten – und vielleicht immer seltener – aufzutauchen scheint. Das es sich nicht nur um einen

sprachlichen Reflex, sondern tatsächlich eine sinnvolle Reaktion handelte, daran besteht für die Tochter offenbar nicht der geringste Zweifel.

Ob der Blick des Vaters oder seine Stimme zum Ausschluss jeglichen Zweifels beitrug, darüber kann nur spekuliert werden. Da beide Medien unausgeführt bleiben, können zusätzliche Konnotationen der ‚Entgegnung‘ nur als Möglichkeit postuliert werden. Denn die *scherzhafte* Interpretation des ‚machs besser‘ ist nur *eine* mögliche Interpretation, die beispielsweise von einem ‚schalkhaften Blick‘ hätte begleitet sein können, oder von kleinen Lachfältchen um die Augen angesichts der vom Gegenüber erwarteten Reaktion eines Lächelns über den Kalauer. Bei voller Kontrolle über Mimik und Gestik könnte aber genauso gut ein insistierend-tiefsinniger Blick begleitend ‚eingesetzt‘ werden, um doppelbödig auf das Unrühmliche der eigenen Situation hinzuweisen und die Tochter subtil aufzufordern, so nicht zu enden. Das hätte die Interviewte auch ungewollt bemerkt, ihre ungetrübte Freude über den Augenblick wäre vermutlich stark beeinträchtigt worden und eine ähnliche Reaktion wie im Beispiel zuvor erwartbar gewesen: ‚Wache Momente‘ würden womöglich traurig machen. Doch dieser ist nichts als beglückend und insofern scheint die Wachheit sich nicht negativ auf die Umstände zu beziehen – kein Selbstmitleid schwingt offenbar in der Stimme des Vaters mit, kein Vorwurf, keine Verzweiflung. Die Entgegnung wird als kurzzeitig wiederhergestellte Fähigkeit erachtet, von der genauso gut angenommen hätte werden können, dass sie längst unwiderruflich abhanden gekommen sei. Im fortgeschrittenen Demenz-Stadium ist nicht mehr selbstverständlich, dass jemand ‚flachsen kann‘. Doch wenn dann überraschend geflachst wird, dann – das zeigt der Ausschnitt – kann damit eine große Freude bereitet werden. Die Darstellung der emotionalen Reaktion der Tochter auf das Ereignis ist überaus positiv. Der Moment wird als ‚ganz ganz schön‘ beschrieben, die (auf den mündlichen Entstehungskontext der Erzählung verweisende) Verdopplung versucht den Eindruck in aller Stärke begreiflich zu machen, als wäre der Vergleich mit dem ersten Wort des Kleinkindes nicht schon drastisch genug gewesen. Die Erlebensintensität steigert sich jedenfalls mit der Seltenheit von Ereignissen, diese Volksweisheit wäre von dem kurzen Interviewausschnitt bestätigt. Die folgende Passage entstammt einem frei zugänglichen Internetforum.

Guten Tag Herr Dr. Spruth¹²,

mein Vater leidet an einer Demenz vom Alzheimertyp.

Mein Vater ist weder zeitlich noch örtlich oder zu seiner Person voll orientiert. Er kann sich nicht mehr allein ankleiden, er ist nicht bettlägerig.

12 <http://www.onmeda.de/foren/forum-alzheimer/lichte-momente---demenz/1042833/read.html#>
Eintrag am: 18.03.05, 07:14 (Zugriff am: 18.03.2013).

Vom seinem Arzt bekommt er Risperdal verordnet, da er zeitweise sehr aggressiv ist. Meine Mutter muss ständig in seiner Nähe sein, weil er nicht allein sein kann und sehr sehr ängstlich ist. Er hat teilweise auch richtig massive Angstzustände. Aus diesem Grund entfernt er sich auch nicht allein von seinem Haus. Meine Mutter und mich erkennt er meistens noch.

Meine Frage ist: Auf welchem Stand ist derzeit die Forschung /Wissenschaft was die sogenannten lichten Momente dieser Patienten betrifft. Mich interessiert ausserdem wie lang kann ein lichter Moment anhalten kann ? Unser Neurologe erklärte uns das Patienten die an einer Demenz vom Alzheimer typ leiden in dem o.a Stadium keine lichten Momente mehr haben. Während Patienten die an einer vaskulären Demenz leiden durchaus noch lichte Momente haben.

Ich hoffe das Sie mir einige Infos zu diesem Thema geben koennen.

Vielen Dank für Ihre Bemühungen.

Mit Freundlichen Gruessen

Brigitte G.

Laut Information der Website wurde auf den Beitrag von Brigitte G. in den acht Jahren, die seit seiner Eintragung vergangen sind 585 Mal zugegriffen. Der Beitrag findet sich in einem Forum, dass sowohl ‚Betroffenen-Kommunikation‘ untereinander ermöglicht, als auch die Anfrage an einen ‚Experten‘. Aus der Anrede selbst geht noch nicht eindeutig hervor, dass es sich bei ‚Dr. Spruth‘ um einen Experten handelt, es könnte auch schlichtweg ein anderer ‚Laien‘-Nutzer mit Dokortitel sein, aber aus dem weiteren Kontext erschließt sich dann eindeutig der zugewiesene Expertenstatus von ‚Dr. Spruth‘. Die Anrede ist zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit verortbar: Das ‚Guten Tag‘ verweist eher auf mündliche Rede denn auf Schriftverkehr und betont die Suggestion wechselseitiger Anwesenheit, wie sie einer Internet-Kommunikationsplattform eignet, wo sichtbar ist, welche anderen Forumsmitglieder sich gerade ‚im Forum‘ befinden. Das eingeschobene ‚Herr‘ könnte darauf verweisen, dass die Beitragende nicht selbst aus einem medizinischen Berufsumfeld stammt, sondern ihn als ‚Frau‘ Brigitte G. anspricht: weder als Patientin mit eindeutiger Rollenzuweisung im Verhältnis zu einem Dr. X, noch als Mitarbeiterin im Medizinsystem, mit ebenso eindeutiger Rollenzuweisung. Stattdessen lässt sich mit der Anrede ‚Herr‘ ein diffuser Raum der Symmetrie eröffnen, der das ‚Dr.‘ hinreichend relativiert, um ihn zu einer Expertenmeinung unter anderen zu machen. Die namentliche Anrede verweist darauf, dass ‚Dr. Spruth‘ ein im Forum präsenter ‚Experte‘ sein muss, der schon vorher mit Beiträgen in Erscheinung getreten ist: Brigitte G. ‚kennt‘ ihn jedenfalls, vermutlich aus anderen Forums-Kommunikationszusammenhängen und richtet ihre Anfrage ausschließlich an ihn.

Danach folgt in drei Sätzen eine Beschreibung zum Gesundheitszustand ihres Vaters mit Termini wie sie sowohl im medizinischen als auch pflegerischen Kontexten gebräuchlich sind, nicht

dagegen in informellen Kommunikationskreisen. Ein ‚typischer‘ Demenz-Patient mittleren Stadiums mit Morbus Alzheimer wird hier skizziert. Noch gibt es keinen Hinweis darauf, was Brigitte G. von ‚Herrn Dr. Spruth‘ wissen möchte. Auch der vierte Satz folgt noch diesem Muster, führt allerdings eine erste Informalität ein: von ‚seinem Arzt‘. Sowohl im medizinischen als auch pflegerischen Sprachcode wäre eine genauere Bezeichnung zu erwarten gewesen: von seinem Hausarzt, seinem Neurologen o.ä. Der fünfte Satz schließlich verlässt die ‚professionalisierte‘ Sprachgemeinschaft fast gänzlich. ‚Nicht allein sein können‘ und ‚sehr sehr ängstlich sein‘ sind Alltagsformulierungen, die ‚übersetzt‘ werden müssen in einen professionellen Sprachcode, um als Arzt oder Pflegedienst daran anschließen zu können.

Vier soziale Beziehungen sind nunmehr eingeführt: die Tochter-Vater-Relation, die Arzt-Demenzkranker-Relation, die Ehefrau-Ehemann/Alzheimerkranker-Relation und die Tochter-Mutter-Relation. Das Arzt-Demenzpatient-Verhältnis scheint traditionell paternalistisch zu sein: Bei ‚bekommt verordnet‘ scheint wenig Spielraum für Gegenentscheidungen gegeben zu sein, die Wendung suggeriert, dass, was der Arzt verordnet, auch geschluckt wird. Das Ehefrau-Ehemann/Alzheimerkranker-Verhältnis scheint dagegen ungewollt ‚maternalistisch‘ zu sein: Sie ‚muss‘ in seiner Nähe sein, ob sie will oder nicht. Ein Erwachsener, der nicht mehr allein sein ‚kann‘, aufgrund einer pathologischen psycho-somatischen Entwicklung, asymmetrisiert soziale Beziehungen, ob er will oder nicht. Die Tochter tritt beiden gegenüber zunächst als neutrale Beobachterin auf, nur im letzten Satz dieses ersten Teiles wird sie hineingezogen in das Beziehungsgeflecht, da sie – neben der Mutter – als ‚Vertraute‘ des Vaters auftaucht, wenn auch nicht mehr immer. Sie wird von ihm ‚erkannt‘, die familiäre Sozialität ist dem Vater in rudimentärer Form noch gegeben.

An diesem Punkt könnten sich Leser-Erwartungen in drei Richtungen herausgebildet haben, womit sich Brigitte G. an Dr. Spruth wendet und in welcher Experten-Rolle er genau auftritt: a) in einer medizinisch-neurologischen Rolle, um sich zu der Frage zu verhalten, inwieweit ‚Risperdal‘ ein geeignetes Mittel angesichts des geschilderten psychisch-affektiven Zustandes des Vaters sei, immerhin handelt es sich um ein ziemlich umstrittenes Medikament (Ceballos-Baumann/Kurz 2005: 114); b) in einer psychotherapeutischen Rolle, um sich zu der Frage zu verhalten, inwieweit die Mutter womöglich psychische Entlastung/Unterstützung bräuchte, um den Anforderungen gerecht bleiben zu können, die die Tochter skizziert hat; c) in einer sozialtherapeutischen Rolle, um sich zu der Frage zu verhalten, inwieweit die Rollenumkehrungen und -verschiebungen das Familiengefüge destabilisieren oder transformieren und wie damit umzugehen ist.

Diese Erwartungen werden enttäuscht, wie der Folgesatz zeigt, der in keinem direkten Zusammenhang mit den Ausführungen zum Zustand und der medikamentösen ‚Einstellung‘ des

Vaters, der Funktion der Mutter und den Relationen der Familienmitglieder zu stehen scheint: „Meine Frage ist: Auf welchem Stand ist derzeit die Forschung /Wissenschaft was die sogenannten lichten Momente dieser Patienten betrifft.“ Die ‚Herrn Dr. Spruth‘ zugewiesene Expertenrolle ist offensichtlich die des Wissenschaftlers, nicht des praktizierenden Mediziners, bezüglich eines Phänomens, das als ‚sogenannte lichte Momente‘ eingeführt und auch nicht näher erläutert wird, so als verstünde es sich von selbst. Die Redewendung folgt danach noch vier Mal, ohne Versuch der Umschreibung, Synonymisierung oder Konkretisierung. Mit ‚sogenannt‘ wird zugleich auf die Gängigkeit des Konzeptes verwiesen, was die sprachliche Inflexibilität in den weiteren Sätzen erklärt (so wird das gemeinte Phänomen eben genannt), wie auf seine wissenschaftliche Ungesicherheit (so nennt man es zwar, aber das ist natürlich kein Fachterminus).

Theoretisch hätte diese Frage auch ohne jegliche Einführung platziert werden können, direkt nach der Anrede. Nur das deiktische ‚dieser‘ hätte ersetzt werden müssen durch ‚Demenz-Patienten vom Typus Alzheimer‘ eventuell mit dem Zusatz ‚im mittleren Stadium‘, aber ob der konkrete Krankheitsverlauf mitgemeint ist, geht aus ‚dieser‘ nicht eindeutig hervor. Es geht erst einmal ganz allgemein um ‚den‘ Forschungsstand zu ‚lichten Augenblicken‘ bei Demenzen vom Typus Alzheimer, zu dem sie sich über ‚Dr. Spruth‘ einen Zugang erhofft, indem sie ihm zweierlei unterstellt: (i) Er sei auf dem neuesten Stand bzw. hat Zugriff zu diesem; (ii) er könne diesen in einer Form präsentieren, wie sie das Forum eröffnet, also in sehr kurzer, übersichtlicher und in alltagssprachlich anschlussfähiger Weise, schließlich handelt es sich nicht um ein wissenschaftliches Forum, sondern ein explizit für Laiennutzer eingerichtetes. Die nächste Frage schließt direkt daran an, indem nach einem Detail zu ‚lichten Momenten‘ gefragt wird, die *mögliche* Länge der Dauer einer dieser Momente. Beide Fragen stehen in keinem direkten Zusammenhang mit dem Krankheitsverlauf ihres Vaters, sondern sind so allgemein gestellt, dass der gesamte Vorlauf mit der Skizze des Vaters und der Rolle der Mutter überflüssig erscheint.

Erst der Folgesatz stellt die Verbindung her und informiert über dreierlei: (i) Herr Dr. Spruth ist nicht der erste, an den sich Brigitte G. mit ihrer Frage wendet; (ii) laut eines anderen Arztes, der Brigitte G. und ihrer Familie näher steht, als Dr. Spruth, immerhin handelt es sich um den behandelnden Neurologen ihres Vaters (‚unser‘! Neurologe), könne in dem Stadium, in dem der Vater sich befinde, ein solcher Moment nicht mehr auftreten; (iii) an dieser Aussage scheint Brigitte G. entweder zu zweifeln, oder sie hat ihr nicht genügt. Letzteres erfährt der Leser nur indirekt, weder benutzt sie eine konjunktivische Wende, noch gibt es einen expliziten Hinweis auf ihre Zweifel, aber wenn die Antwort ‚ihres‘ Neurologen befriedigend gewesen wäre, hätte sich Brigitte G. gar nicht erst an den nur durch den virtuellen Raum des Forums als potentiellen Ansprechpartner bekannten Dr. Spruth gewandt. Auch der letzte Satz, in dem ‚lichte Momente‘ vorkommen,

eigentlich ein Teilsatz, der nur durch das Format des ‚sprechenden Schreibens‘ in einem virtuellen Forum zu einem eigenen Satz geworden ist, gibt keinen direkten Hinweis auf etwaige Zweifel der Beitragenden an den Aussagen des Neurologen, die sie neutral wiedergibt: „Während Patienten die an einer vaskulären Demenz leiden durchaus noch lichte Momente haben.“ Ein anderer Demenz-Typus wird eingeführt, bei dem das Phänomen – anders als bei ihrem Vater – laut Aussage des Neurologen noch auftreten könnte, bei gleichem Zeitverlauf.

Vor allem der lange Vorlauf legt nahe, dass es Brigitte G., anders als im zweiten Teil explizit formuliert, um die ‚lichten Momente‘ *bei ihrem Vater* geht und nicht einfach um ‚lichte Momente‘ im Allgemeinen. Zwar muss eine Lesart aufrechterhalten bleiben, welche die Möglichkeit bloßer Neugier bzw. reinen Wissensdurstes der Beitragenden in Rechnung stellt und die Informationen zu ihrem Vater nur als nebensächlichen Hintergrund zur Entstehung ihrer Neugier wertet. Aber schon das Verhältnis 91 Wörter (Teil 1, „Mein Vater [...] meistens noch) :: 66 Wörter (Teil 2, „Meine Frage ist [...] noch lichte Momente haben) gewichtet den ersten Teil rein quantitativ deutlich höher, als den zweiten. Die beiden ersten Sätze des zweiten Teils verweisen zudem darauf, dass die Beitragende nicht etwa zweifelt, *dass* es ‚lichte Momente‘ bei ‚diesen Patienten‘ gibt, sondern nur wissen will, was ‚die Forschung‘ dazu im Allgemeinen und über Details, wie die potentielle Länge solcher Momente, zu sagen hat. Diese beiden Sätze werden formuliert *trotz* des Wissens um die – erst danach eingeführte – Meinung des schon dazu befragten Neurologen, dass es bei diesen Patienten *keine* lichten Momente mehr geben würde.

Antwort am 21.03.05 20:16

Sehr geehrte Frau G.,

was der Neurologe meint ist, daß für die Vaskulären Demenzen stärkere Schwankungen der Symptome typisch sind, während sie bei Alzheimer-Patienten erstens seltener und zweitens nicht so stark ausgeprägt sind. Auch ich glaube, daß ein Patient in einem mittel- oder schwergradigen Stadium einer "reinen" Alzheimer-Demenz nie einen solch guten Tag haben wird, daß er wieder fast normal wirkt, andernfalls würde ich an der Diagnose zweifeln.

Geringere Fluktuationen aber oder auf bestimmte Fähigkeiten beschränkte vorübergehende Verbesserungen kommen durchaus vor, allerdings kenne ich keine Publikationen zur Dauer derselbigen.

Im übrigen sind Mischformen einer Alzheimer- und einer Vaskulären Demenz nicht selten, so daß bezüglich der hier diskutierten Schwankungen für eine Alzheimer-Krankheit atypische Verläufe über die Vaskuläre Komponente erklärt werden könnten.

Mit freundlichen Grüßen,

Spruth

Auf den Beitrag von Dr. Spruth, dem hier angeschriebenen ‚Experten‘ wurde 309 Mal zugegriffen, was deutlich weniger häufig ist, als bei der Anfrage. Seine Antwort erfolgt drei Tage nach der Anfrage, abends. Anders als Frau G. bedient der Arzt sich, wenn auch mit einem Schreibfehler, was auf die Tipp-Geschwindigkeit beim Verfassen des Beitrages hinweisen könnte, einer förmlichen Anrede, wie sie im Schriftverkehr zu erwarten ist. Da die Beitragende ihren Namen nicht preisgegeben hat, kann er sie nur mit ‚Frau G‘ anreden, was im üblichen Schriftverkehr eher untypisch wäre. Danach steigt Dr. Spruth direkt ins Thema ein, ohne weitere Höflichkeitsfloskeln (‚Danke für Ihre Anfrage‘ o.ä.), mit der Auslegung der von Frau G. zuletzt eingeführten Aussagen eines Neurologen zur Differenz ‚lichter Momente‘ bei Alzheimer und vaskulären Demenzen. Mit dem Einstieg ‚was der Neurologe meint‘ positioniert sich Spruth als Experte, der zunächst auch das Ansinnen von Frau G. nicht zurückweist, ihn in der Rolle als Wissenschaftler und nicht etwa praktizierenden Arzt anzusprechen. Gleichzeitig handelt es sich nicht um eine direkte Antwort auf ihre Frage: Wie ist der aktuelle Forschungsstand zu ‚lichten Augenblicken‘ bei Demenz.

Der Rest des Satzes liefert eine erste ‚Übersetzung‘ der von Frau G. eingeführten Metapher in eine medizinisch anschlussfähige Sprache. Der von ihr als stehende Redewendung eingeführte Terminus wird von ihm im gesamten Text kein einziges Mal aufgegriffen. Zunächst erfahren Frau G. und sonstige Leser, dass es sich bei ‚lichten Momenten‘ um Effekte der ‚stärkeren Schwankung der Symptome‘ bei vaskulären Demenzen handelt. Was Laien als ‚lichter Moment‘ erscheinen mag, wäre ein zeitweiliger starker Rückgang der Symptome, wie er beim Typus Alzheimer untypisch wäre. Der zweite Satz beginnt mit einem Bekenntnis: ‚Auch ich glaube, daß‘. Damit greift Spruth die von Frau G. nur indirekt geäußerten Zweifel an den Aussagen des Neurologen auf und *relativiert* diese Aussagen einerseits – es handelt sich um ‚Glaubensbekenntnisse‘, nicht sicheres Wissen, mithin um vorläufige Interpretationen gegebener Informationen, nicht Fakten – *bestärkt* sie andererseits – indem er sich der Meinung des Neurologen anschließt.

Danach wird eine nächste ‚Übersetzung‘ von ‚lichte Momente‘ eingeführt: ‚einen solch guten Tag haben [], daß er wieder fast normal wirkt‘. Was von Frau G. mit ‚licht‘ gemeint ist, wird hier mit ‚normal wirken‘ umschrieben, eine erste Dauer des ‚Momentes‘ wird ebenfalls eingeführt: ‚ein guter Tag‘. Das ist sehr laiensprachlich und vage formuliert, so wie es im Forum zu erwarten ist. Im Mittelpunkt steht eine Zuschreibung von Außenstehenden (‚wirkt‘, nicht: ‚ist‘ oder ‚agiert‘ o. ä.). ‚Guter Tag‘ und ‚normal wirken‘ sind aufeinander bezogen, der ‚gute Tag‘ kennzeichnet sich durch letzteres. Der Bezug auf Außenstehende, *für* die eine Person normal wirkt (oder eben nicht) relativiert und individualisiert das Normalitätsmodell: In unkonventionellen sozialen Beziehungen heißt ‚normal wirken‘ etwas anderes, als in Beziehungen, die zugleich den typischen

Normalitätsmustern entsprechen. Für Alzheimer-Patienten in einem mittleren oder schweren Stadium wird eine solche Möglichkeit explizit und kategorisch ausgeschlossen („nie“).

Mit der Einführung der Stadien greift Spruth indirekt die Schilderungen von Frau G. zum Zustand ihres Vaters auf und verortet diesen innerhalb des Spektrums – ohne explizit auf den Vater Bezug nehmen zu müssen. So wie Frau G. keine explizite Beziehung zwischen ihrem Vater und „lichte Momente haben“ hergestellt hat, so belässt auch Dr. Spruth diese Beziehung jetzt im Impliziten. Man kann den Text dementsprechend auch so lesen, als ginge es an keiner Stelle um den Vater, sondern nur um allgemeine Informationen zu Alzheimer und „lichten Momenten“. Dann hätte Herr Spruth bis dahin relativ wenig zu dem Thema gesagt. Eine indirekte Verbindung zum Vater wird aber hergestellt, weil Frau G. an keiner Stelle von „einem mittel- oder schwergradigen Stadium“ spricht, sondern nur von einem „o.a. Stadium“. Aus ihren Schilderungen des Zustandes des Vaters ergibt sich diese Einordnung erst.

Damit erhält der Satz („Auch ich glaube, daß ein Patient in einem mittel- oder schwergradigen Stadium einer "reinen" Alzheimer-Demenz nie einen solch guten Tag haben wird, daß er wieder fast normal wirkt“) eine zusätzliche Konnotation: Ihre impliziten Zweifel an der Gültigkeit der Aussagen des Neurologen bezüglich ihres Vaters werden zurückgewiesen, dass es ihr um die „lichten Momente“ des Vaters ginge, wird als Möglichkeit aufgegriffen und negativ beantwortet. Ihr Vater *kann* keine „lichten Momente“ mehr haben, so ließe sich der Satz in seinem Subtext verstehen.

Zugleich führt Spruth ein Schlupfloch ein: sofern tatsächlich eine „reine“ Alzheimer-Erkrankung vorliege. Der Zusatz relativiert das Kategorische der Zurückweisung und eröffnet die Möglichkeit einer Akzeptanz der von Frau G. indirekt geäußerten Zuschreibung „lichter Momente“ bei ihrem Vater. Wenn er *keine* „reine“ Alzheimer-Erkrankung habe, sei es durchaus möglich, dass derartiges bei ihm noch zu beobachten sei, trotz des fortgeschrittenen Zustandes. Auf den „aktuellen Forschungsstand“, um den Frau G. gebeten hatte, wird zwar nach wie vor nicht eingegangen. Im Gegenteil, im letzten Teil des Satzes beginnt die zugeschriebene Rolle des Wissenschaftlers umzuschlagen und ein praktizierende Mediziner meldet sich zu Wort: „andernfalls würde ich an der Diagnose zweifeln“. Nichtsdestotrotz antwortet Spruth auf das indirekte Ansinnen Brigitte G.’s, indem sie – hypothetisch – gegen ihren Neurologen Recht bekommt. Wenn der Neurologe sich nämlich in der *Diagnose* geirrt hätte, könnte ihr Vater durchaus so etwas wie „lichte Momente“ haben. Spruth spräche dann selbst als Neurologe, der die Wahrnehmungen eines Angehörigen ernst nähme (dieser Mann hat hin und wieder „lichte Momente“), übersetzt (er wirkt manchmal fast normal; manchmal ist ein starker Rückgang seiner Symptome zu verzeichnen) und seine diagnostischen Schlüsse daraus zieht (dieser Mann kann keine reine Alzheimer-Erkrankung haben, angesichts des Stadiums in dem er sich befindet und des derzeitigen Erkenntnisstandes der Medizin

zu Alzheimer). Denn bei ‚reinem‘ Alzheimer kommen zwar ‚geringere Fluktuationen aber oder auf bestimmte Fähigkeiten beschränkte vorübergehende Verbesserungen [] durchaus vor‘, aber das reiche nicht hin, um als Laie von ‚lichten Momenten‘, als Mediziner von ‚starkem Rückgang der Symptome‘ zu sprechen.

Dass Brigitte G. dennoch schon für diese schwachen Differenzen im Erscheinungsbild des Alzheimer-Patienten von ‚lichten Momenten‘ gesprochen haben könnte, räumt der Nachsatz ein, indem jetzt explizit auf eine Frage von Frau G. geantwortet wird: ‚allerdings kenne ich keine Publikationen zur Dauer derselbigen.‘ Die Erwartung Frau G.s, Dr. Spruth könne ihr mit wenigen Worten den aktuellen Forschungsstand bezüglich ‚lichter Momente‘ bei Demenz/Alzheimer darstellen, wird allerdings mit diesem Satz in Frage gestellt, der zweierlei bedeuten könnte: a) wenn S. sie nicht kennt, gibt es nichts berücksichtigungswertes zu dem Thema; b) S. erweist sich als uninformatierter, als Frau G. unterstellt hatte. Letzteres würde auch erklären, warum er den Forschungsstand nicht näher ausführt, sondern nur die Unterscheidung des Neurologen zwischen Alzheimer und vaskulären Demenzen wiederholt und bestätigt.

Auch der letzte Satz räumt den Verdacht verdeckter Uninformiertheit nicht aus: ‚Im übrigen sind Mischformen einer Alzheimer- und einer Vaskulären Demenz nicht selten, so daß bezüglich der hier diskutierten Schwankungen für eine Alzheimer-Krankheit atypische Verläufe über die Vaskuläre Komponente erklärt werden könnten.‘ Zugleich bestärkt dieser Satz noch einmal die Subkommunikation, dass es eigentlich mehr um ‚lichte Momente‘ bei ihrem Vater gehe, als um Aussagen der Forschung zu dem Phänomen im Allgemeinen. Die hypothetische *Zurückweisung* der Diagnose wird relativiert, indem sie um die Möglichkeit von ‚Mischformen‘ *erweitert* wird. So nimmt Dr. Spruth zwischen Brigitte G. und ihrem Neurologen eine vermittelnde Position ein: Der Neurologe hat recht, wenn eine reine Alzheimer-Erkrankung vorliegt, dann handelte es sich bei den etwaigen Beobachtungen von Frau G. zu ‚lichten Momenten‘ bei ihrem Vater um eine sehr schwache Variante dessen, was Mediziner als ‚Schwankungen der Symptome‘ bezeichnen würden. Er hat auch dann noch recht, wenn keine reine Alzheimer-Erkrankung vorliegt, nur müsste die Diagnose ein wenig erweitert werden und eine ‚vaskuläre Komponente‘ in Rechnung gestellt werden – wenn es sich bei den angedeuteten Beobachtungen von Frau G. nicht um eine schwache Variante handelt, sondern tatsächlich um Symptome, wie sie bei vaskulären Demenzen typisch sind. Was auf den ersten Blick wie eine Verfehlung der Frage wirkt, in einer wenig wohlwollenden Lesart sogar als Überspielung der eigenen Unwissenheit, erweist sich bei näherem Hinsehen als sehr präzise Antwort auf die ‚eigentliche‘ Frage Frau G.‘s.: ob es sein könne, dass ihr Vater noch ‚lichte Momente‘ habe und wie diese ‚wissenschaftlich‘ einzuordnen seien, wo doch ihr Neurologe dergleichen ausgeschlossen habe.

1. Kapitel. Methodologische Exposition

1.1 Phänomen

Wem lichte Augenblicke zum soziologischen Problem geworden sind, der begibt sich an Ränder des Wissenschaftssystems – methodisch, sozialtheoretisch und epistemologisch. Anfänglich schien nur eine methodische Schwierigkeit auf, ihrer diesseits von Zuschreibungen durch Angehörige habhaft werden zu können. Doch im Verlauf des Forschungsprozesses erwies sich, dass lichte Augenblicke mehr und anderes sind als eine kurzzeitige Rückkehr verloren geglaubter Fähigkeiten Vereinzelter, deren Krankheitsbiographie mit Verlusten einhergeht, die durch lichte Augenblicke temporär aufgehoben scheinen. Lichte Augenblicke verweisen auf ein Phänomen, das über Ambivalenzen im Umgang mit Demenz, über die Wiederherstellung zwischenzeitlich verloren gegangener ‚Normalität‘ *hinausreicht*. Als sie den wissenschaftlichen Prozess zu irritieren begannen, verschob sich der theoretische Fokus auf den Forschungsprozess selbst, auf die Genese eines dem Phänomen angemessenen soziologischen Sprachspiels und die Grenzen seiner epistemologischen Einholbarkeit.

Im Demenzkontext werden sie in zwei überschaubaren gesellschaftlichen Bereichen direkt relevant: im Rechtssystem und im Alltag. Im Recht können sie eine gerichtliche Beweisführung verändern, im Alltag beeinflussen sie die Kommunikationen mit ‚Dementen‘. In medizinischen Kontexten werden sie nur indirekt relevant, durch mögliche gerichtliche Gutachten- oder durch Laienanfragen. Gleichzeitig schränkt die medizinische Klassifikation das Forschungsfeld scheinbar erheblich ein: »Lichte Augenblicke« werden nicht allen Demenz-Formen ‚zugestanden‘, gerade der häufigste Typus, die sogenannte Alzheimer-Demenz, zeige dergleichen nicht. Dagegen gehörten sie zum normalen Krankheitsbild vaskulärer Demenzen.

Die Arbeit konzentriert sich zunächst auf lichte Augenblicke in familiären Konstellationen. Ihre Relevanz im Rechtssystem wird mithin in der weiteren Argumentation ausgeklammert, da das Erkenntnisinteresse der Arbeit auf die mit lichten Augenblicken zusammenhängende Komplexitätssteigerung sozialer Beziehungen gerichtet ist – sowohl in sozialtheoretischer als auch in alltagspraktischer Hinsicht. Angesichts der *medizinischen Differenzierung* scheint der Fokus auf dem familiären Miteinander bei vaskulären Demenzen zu liegen. Dem steht allerdings eine *Laienwahrnehmung* entgegen, die lichte Augenblicke auch bei Alzheimer-Diagnosen und anderen Demenz-Formen ins Spiel bringt, so dass keine womöglich vorschnelle Verengung des soziologischen Blickes zu befürchten ist. Denn in soziologischer Hinsicht muss zunächst keine Entscheidung zwischen dem Wahrheitswert der medizinischen Aussagen und den Aussagen von

Angehörigen gefällt werden, beide können gleichberechtigt nebeneinander bestehen und gelten gleichermaßen als ‚soziologisches Datum‘. Den Aussagen von Angehörigen kommt hier sogar ein höheres Gewicht zu, als sie das Medium sind, durch welches die soziologische Relevanz »lichter Augenblicke« anfänglich erfasst wird.

Angeichts der Differenz von medizinischer Bestimmung und Angehörigen-Wahrnehmung (vgl. Präludium) gilt es vorläufig genauer auszuführen, was als »lichter Augenblick« für Angehörige erscheint. In den im Präludium eingeführten drei Beispielen aus Betroffenenliteratur sind es unerwartet passende sprachliche Äußerungen von ‚Dementen‘, die deren Angehörigen den Eindruck vermitteln, es hier mit so etwas wie einem ‚lichten Augenblick‘ zu tun zu haben: vernünftige Fragen zu stellen, den Grund für die Ablehnung einer Begrüßung zu nennen, eine Verabschiedungsfloskel zu kolportieren. In jeder Erzählung scheinen die jeweiligen ‚lichten Augenblicke‘ insofern einzigartig, als sie in einer ganz spezifischen Situation eine ganz spezifische ‚Passung‘ herstellen. Sie korrelieren gewissermaßen negativ mit der individuellen Dunkelheit, in welche die ‚Demenz‘ geführt hat. Etwas erscheint als ‚licht‘ vor dem Hintergrund dessen, was im Gegenzug als ‚dunkel‘ beschrieben werden müsste und die spezifische Normalität des Miteinanders zum Zeitpunkt der Äußerung darzustellen scheint. »Lichte Augenblicke« gelten als etwas Besonderes gegenüber dieser Normalität (‚das ist eine große Ausnahme‘). Sie sind weder erwartbar (‚das kann man auch nicht sehen‘), noch konservierbar (‚das wechselt einfach so‘) und unterbrechen die individuelle dementielle ‚Dunkelheit‘ einen ‚Augenblick‘ lang.

Dennoch sind »lichte Augenblicke« nicht nur einzigartige Gegebenheiten, die ausschließlich aufgelistet werden könnten, ohne dass systematische Grundzüge herausstellbar wären. Nicht nur ist das sprachliche Synonymspektrum begrenzt, womit sie umschrieben werden, auch die Dauer dieser ‚Augenblicke‘ ist begrenzt und ebenso die familiären Wertungen, wenn derartige Augenblicke auftreten – so dass auf der Sprachebene, sowie hinsichtlich des jeweils beschriebenen Zeitraumes und der Bewertungen von »lichten Augenblicken« Vergleiche möglich werden. Die drei gewählten Beispiele umfassen sowohl das typische *Synonym-* und *Zeitspektrum* als auch das *Wertungsspektrum*, weshalb eine Fortsetzung der Reihe im Präludium überflüssig schien. Neben ‚licht‘ findet sich in der Literatur noch ‚klar‘ und ‚wach‘ (sehr selten: ‚vernünftig‘; ‚aufblitzen‘)¹³. Die Dauer der »lichten Augenblicke« reicht von sehr kurzen ‚Momenten‘ bis hin zu ‚Phasen‘.

13 Nicht eingeführte Synonyme wären ‚präsent‘ und ‚aufmerksam‘. Zum Teil beschreiben Angehörige damit ihren eigenen Zustand, z.B. in Tönnies (2009[i]: 181): „Es ist ja auch anstrengend, sich auf nichts verlassen zu können und immer präsent und aufmerksam zu sein.“ Eine weitere Metapher, die in einem sehr ähnlichen Bedeutungsfeld wie ‚lichte Augenblicke‘ zu verorten ist, wäre ‚aufblitzen‘, z.B. in Engelbrecht-Schnür/Nagel (2009: 139): „Manchmal allerdings blitzt bei der alten Dame der Sinn für Humor wieder auf, als öffne sich für kurze Zeit eine Lücke im Wirrwarr ihrer Gedankenwelt“.

Zwischen ‚am schrecklichsten‘ und ‚ganz ganz schön‘ wiederum liegen die Wertungen derartiger Momente.

Hinsichtlich einer sachlichen Systematisierung lässt sich noch nicht so ohne weiteres schon von einem umfassenden Spektrum sprechen. Vernünftige Fragen zu stellen, den Grund für die Ablehnung einer Begrüßung zu nennen und eine als lustig empfundene Verabschiedungsfloskel zu verwenden scheinen drei Möglichkeiten, sich in ‚lichter‘ Form zu äußern zwischen unzählig vielen anderen, nicht nur auf der Sprach-Ebene verorteten Möglichkeiten. Zwar lässt sich eine erste Gemeinsamkeit der drei Äußerungen konstatieren, nämlich ihre sprachliche ‚Richtigkeit‘ was Wortwahl und Kontext angeht¹⁴, doch lässt sich daraus schon schlussfolgern, dass immer dann, wenn diese ‚Richtigkeit‘ nicht mehr als selbstverständlich erwartbar gilt, ihr unerwartetes Auftreten als »lichter Augenblicke« zu bezeichnen ist?

Eine *soziologische* Beantwortung dieser (und ähnlicher) Frage(n) erfolgt mittels der Übersetzung des zugrunde gelegten Materials (vgl. 1.2 Material) in ein (dem Anspruch nach) stimmiges soziologisches Sprachspiel (vgl. 1.3 Übersetzungsverfahren). Alltagssprachlich formuliert gilt es zunächst, die Erscheinungsweise »lichter Augenblicke« in Familien in den Blick zu nehmen (da im gewählten Material Aussagen von u.a. Freunden/Bekannten nicht vorkommen). »Lichte Augenblicke« verkomplizieren das Miteinander, indem sie zeigen, dass Fähigkeiten, Selbstbezüglichkeiten und Humor nicht einfach mit dem Voranschreiten der »Demenz« ausgelöscht werden, sondern sich manchmal immer wieder äußern können, wenn auch irgendwann nicht mehr verbal. Das heißt, dass Angehörige, die mit »lichten Augenblicken« konfrontiert werden, sich nicht eindeutig auf einen »Demenz«-Kranken einstellen können, sondern mit dem *Nicht-Kranken* sozusagen jederzeit rechnen können/müssen. Die Kehrseite »lichter Augenblicken« ist ein ‚Abschied zu Lebzeiten‘ (Tönnies 2009). Denn ab dem Moment, wo *nur* noch ‚Demenz‘ beobachtet wird, gilt eine Instanz als dauerhaft abwesend, die in epistemologischer Hinsicht ohnehin eine anachronistische Figur zu sein scheint: das Subjekt. »Lichte Augenblicke« sind zugleich Erscheinungsformen subjektiver Präsenz.

Im ersten Material erkundenden Teilkapitel (2.1 Von »dunklen« zu »lichten« Augenblicken – eine Verlaufsskizze) wird entwickelt, inwieweit »lichte Augenblicke« von den aktivierten Erwartungen in familiären Konstellationen mit Demenz abhängen. »Erwartungen« werden als unabhängige Variable eingeführt, welche die Erscheinungsweise von lichten Augenblicken – im Verhältnis zur sie umgebenden ‚Dunkelheit‘ – bestimmen. *Ob* und *inwiefern* sich eine Unsicherheit bezüglich der

14 Was im ersten Beispiel mit ‚vernünftigen Fragen‘ genau gemeint ist, geht aus der Passage nicht hervor, weshalb nur spekuliert werden kann, dass damit unter anderem die ‚Richtigkeit‘ hinsichtlich Kontext und Formulierung bezeichnet werden.

„Dementialität“ einer Begegnung äußert, wird also als von Erwartungen abhängige Variable betrachtet. Das heißt, dass sich auch für die Nicht-Erwähnung von lichten Augenblicken in Erzählungen oder Interviews von Angehörigen sowie dem sonstigen Nicht-Vorkommen entsprechender Ambivalenzen *soziologische Gründe* anführen lassen. In manchen familiären Konstellationen sind »lichte Augenblicke« äußerst unwahrscheinlich, unabhängig von einer medizinischen Bestimmung dieser Möglichkeit. Die in 2.1 vorgeschlagene soziologische Typologie liegt quer zu den medizinischen Abgrenzungen und streitet das Besondere jeder einzelnen Familiengeschichte zwar nicht ab, zeigt aber auf, dass sich im familiären Umgang mit »Demenz« typische Erwartungskonstellationen herausarbeiten lassen, die auch die Möglichkeiten von lichten Augenblicken präformieren.

Die Formulierung „soziale Konstellationen *mit Demenz*“ verweist auf die theoretische Entscheidung, eine »Demenz« nicht nur Individuen zuzuschreiben, sondern sie auf soziale Relationen zu übertragen, im vorliegenden Fall hauptsächlich auf „familiäre Konstellationen“ (zum Begriff der »Konstellation« vgl. 3.2.3 Systemformen, *B) Systemtypen?*). Wenn also einer in familiären Konstellationen stehenden Person eine »Demenz«-Form diagnostiziert wird, dann wird sie entsprechend der in dieser Arbeit vorgenommenen Unterscheidungen zugleich den familiären Konstellationen diagnostiziert, in denen sich die Person „befindet“. Die Formulierung „familiäre Konstellationen mit Demenz“ verweist auf den Beobachterstandpunkt *außerhalb* der Konstellation. Mit dem thematisierten Vorliegen einer Demenz-Diagnose wird im Folgenden davon ausgegangen, dass es sich um eine „familiäre Konstellation mit Demenz“ handelt, unabhängig davon, wie ambivalent diese Zuschreibung *innerhalb* der Konstellation gehandhabt wird, ob sie sich also zu sich selbst als „familiäre Konstellation mit Demenz“ verhält. Der Beobachterstandpunkt impliziert *nicht*, dass sich eine derartige Ambivalenz in *allen* familiären Konstellationen mit Demenz äußern *muss*. Ob sie eine Rolle spielt, ist eine empirisch zu beantwortende Frage. Eine Ungewissheit kann sich in mannigfaltigen Formen äußern, sie kann aber auch schlichtweg gar nicht auftreten.

Sich in einem ersten Schritt auf »Erwartungen« zu konzentrieren hängt mit dem systemtheoretischen Unterbau der Arbeit zusammen. Die *Angemessenheit* des sozialtheoretischen Sprachspiels, in dem ein gewähltes Thema verhandelt wird, lässt sich allerdings nicht mit dem Material selbst begründen. Zunächst scheint es deshalb das sozialtheoretische Setting zu sein, das strukturierende Weichenstellungen dessen, was beobachtet wird, vornimmt (1.3.1 Theorie und Empirie). Der Stellenwert von »Erwartungen« für soziale Systeme innerhalb einer systemtheoretischen Sozialtheorie begründet offenbar die Wahl, mit ihnen auch zu beginnen. Bei genauerer methodologischer Reflexion entpuppt sich das *Zusammenspiel* von Theorie und Material allerdings als sich wechselseitig stabilisierender Prozess, so dass von einer einseitigen Abhängigkeit

je eines der Gefilde vom anderen kaum die Rede sein kann: Weder wird das Material von sozialtheoretischen Annahmen tyrannisiert, noch lassen sich vom Material sozialtheoretische Aussagen direkt ableiten. Ein triftiger methodologischer *Grund* für einen Beginn mit »Erwartungen« lässt sich demgemäß nicht aufweisen, genauso wenig wie es vom Material selbst unmittelbar nahegelegt werden kann, sich in soziologischer Hinsicht auf Handlungen, Interaktionen oder soziale System-Konstellationen zu konzentrieren.

Lichte Augenblicke bei Demenz werden in dieser Arbeit jedenfalls klassisch soziologisch *zwischen* medizinischen Verallgemeinerungen zur (Un-)Möglichkeit ‚lichter Augenblicke‘ und alltäglichen Versuchen der Verteidigung des Besonderen und Individuellen von Familiengeschichten¹⁵ verortet. Korreliert mit Erwartungsdimensionen lassen sich *Typen lichter Augenblicke* bilden. Zunächst folge ich in methodischer Hinsicht vertrauten soziologischen Pfaden (1.3.2 Methode und Wirklichkeit). Typenbildungen als Versuch einer Klassifikation sozialer Phänomene gehören in gewisser Weise zur Standardausrüstung soziologischen Vorgehens (Flick 2000; Bohnsack 2005). Der Mehrwert einer Typisierung liegt vor allem in der durch sie eröffneten Möglichkeit von *Grenzziehungen* innerhalb eines zunächst undifferenzierten Phänomenbereiches beziehungsweise in der *Verallgemeinerung* von zunächst in Form von Einzelinformationen vorliegenden Daten (Kluge 2000: 2f.).

Der Nachteil von soziologischen Typenbildungen aller Art scheint die methodologische Zementierung der Differenz von grob dichotomisiert *soziologischen* Differenzierungen und *sozialen* Differenzen. Zwar beansprucht bspw. die Dokumentarische Methode, dieser Dichotomie durch einen ‚relationistischen‘ Ansatz zu entgehen (Bohnsack 2005: 10). Doch die vermeintliche Selbstverortung auf der Seite des Sozialen gelingt nur durch eine semantische Verwischung der Grenze zwischen soziologischem und alltäglichem Tun, die als blinder Fleck weiterhin mitgeführt wird und ihre eigene genuin *soziologische* Praxis verkennt (vgl. 1.3.1). Typenbildungen ordnen auf der Grundlage von implizit oder explizit unterstellten ‚Meta-Kategorien‘ einen Forschungsbereich, dessen Einfluss auf die Meta-Kategorien (Bohnsack 2005: 7) beziehungsweise Sozialtheorien (Lindemann 2009: 21f.) während des Typenbildungsprozesses selbst methodologisch *minimiert* wird. Die Meta-Kategorien fungieren zunächst als „heuristisches Apriori“, als „Vorentwurf des Gegenstandes“ – ohne den „rationales Fragen“ unmöglich wäre (Lindemann 2014: 77). Wird das Typenbilden reflexiv in den Forschungsprozess mit einbezogen, ist es schwer, einen *circulus vitiosus* zu vermeiden – man stößt dann unweigerlich auf sich selbst typisierende Typenbildungen (oder auf: sich selbst als transzendentes Subjekt, was keine gängige Option mehr scheint). Die

15 „Von meiner heutigen Warte aus verstehe ich, der ich mich jeden Monat ein paar Minuten darüber aufrege, was für ein selbstgerechter Dreißigjähriger ich mal war, mein Widerstreben, den Begriff »Alzheimer« auf meinen Vater anzuwenden, als Versuch, das Besondere des Earl Franzen vor dem Allgemeinen eines benennbaren Befunds zu schützen“ (Franzen 2007: 26).

zunächst für einen materialorientierten Forschungsprozess konstitutive Differenz zwischen soziologischer und sozialer Differenzierung lässt sich soziologisch dadurch ‚aufheben‘, dass das eigene Vorgehen ‚sozialisiert‘ wird, *als* sozialer Prozess beobachtet wird. Doch lässt sich dieser Schritt nicht mehr methodisch kontrolliert durchführen. Bohnsack beispielsweise versucht mittels einer ‚praxeologischen‘ Beschreibung sozialer Prozesse die Dokumentarische Methode als soziale Praxis auszuweisen (Bohnsack 2010: 303). Doch damit lässt sich die *Methode* der auf diesem Weg vorgenommenen Typenbildung selbst nicht methodisch einholen, sondern nur deduktiv setzen. Ob ‚die Praxis‘ typisiert oder sich in ganz anderen Formen manifestiert, ist eine Frage der Praxis-*Theorie*, nicht methodischer *Praxis*. Die Beschreibung des eigenen wissenschaftlichen Tuns mittels ‚meta-theoretischer‘ Konzepte führt zu einem Kurzschluss zwischen Sozialtheorie und Methode, der suggeriert, letztere sei durch erstere ‚fundiert‘ – oder umgekehrt. Doch de facto lässt sich weder aus dem Typenbildungs-Tun eine Praxistheorie ableiten, noch aus einer praxeologischen Beschreibung des Sozialen: Typenbildung.

Deshalb gehe ich in methodologischer Hinsicht davon aus, dass die soziologische Vertrautheit des anfänglichen Vorgehens, vor dem Hintergrund der Systemtheorie als ‚Meta-Theorie‘ eine Typik von Erwartungsdimensionen zu erarbeiten, auf einer *Synchronisation* von Methode, Material und Sozialtheorie basiert, die gerade zu Anfang noch sehr viel Willkür in den Darstellungsprozess einfließen lässt. Am Anfang stehen methodisch, sozialtheoretisch und material *kontingente* Selektionen, die sich noch nicht hinreichend wechselseitig zu stabilisieren vermögen – so dass Materialauswahl, Typenbildung und sozialtheoretisches Sprachspiel eine recht improvisierte *ménage à trois* ergeben, ohne dass dies während der Lektüre groß auffällt. Erst mit dem nächsten Schritt werden die Selektionen schon pfadabhängig zum ersten Unterkapitel gebildet und insofern stabilisiert sich einerseits die Darstellung, zugleich werden die anfänglichen Kontingenzen allmählich mitbeobachtbar.

Die mit »lichten Augenblicken« einhergehende Unsicherheit in der Begegnung mit einer als dement diagnostizierten Person hinsichtlich des Ausprägungsgrades der Krankheit kann in soziologischer Hinsicht verallgemeinert werden: »Lichte Augenblicke« treten auf, wenn die binäre Unterscheidung dement/nicht-dement zur Disposition steht. Was explizit als vereinzelte Gewissheit in Erzählungen auftaucht (jemand *hat* einen »lichten Augenblick«), lässt sich als weitverbreitete Ungewissheit in sozialen Konstellationen mit Demenz beobachten, ob der von Zeitpunkt zu Zeitpunkt variierenden Verteilung von ‚licht‘ (nicht-dement) und ‚dunkel‘ (dement). »Lichte Augenblicke« dienen in methodischer Hinsicht gleichsam als Sprungbrett zur Erarbeitung einer grundsätzlichen Problematik, von der soziale Konstellationen mit Demenz betroffen sein können – der Uneindeutigkeit des Miteinanders hinsichtlich der Frage, inwieweit eine Begegnung von »Demenz«

geprägt ist oder sich trotz der Präsenz der Diagnose als nicht-dementielle Begegnung vollzieht. »Lichte Augenblicke« stehen für die Ambivalenz der ‚Dementialität‘ in sozialen Konstellationen mit Demenz.

Nun lassen sich allerdings auch Konstellationen finden, wo die potentielle Ambivalenz in eine kontingenzmildernde Gewissheit überführt wird, es ab einem bestimmten Zeitpunkt *ausschließlich* mit Äußerungen eines Dementen zu tun zu haben. An diesem Punkt gerät eine in allen anderen Fällen implizit bleibende Zusatzannahme in den Blick: »Subjektive Präsenz«. Im zweiten an Material entfalteten Teilkapitel (2.2 Zwischen »Präsenz« und »Nicht-Präsenz« – eine Gratwanderung) lässt sich zeigen, inwieweit die Ausprägung der zuvor entwickelten Erwartungsdimensionen abhängt von aktivierten sozialen Medien, in denen subjektive Präsenz sich zeigt. Erwartungsgefüge werden nun selbst zur abhängigen Variable. Als unabhängige Variable kommt ein Phänomen ins Spiel, das sich ganz unerwartet während der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Material aufdrängt: differente Formen subjektiver Präsenz in differenten sozialen Medien. Die Differenzierung von Erwartungsdimensionen basierte auf einer impliziten systemtheoretischen Beschreibungen von Erwartungen als sinnförmigen Strukturbildungen innerhalb sozialer System, mit einem Bias auf Sprache und Schrift als ihren wichtigsten Erscheinungsmedien. ‚Subjektive Präsenz‘ prägt sich im Alltag aber nicht nur in »Sprache«, geschweige denn vornehmlich in »Schrift« aus. Ein genauerer Blick auf differente Erscheinungsformen subjektiver Präsenz ließ soziale Prozesse im Medium »Handeln« und im Medium »Wahrnehmungen« sichtbar werden.

Mit der Einbeziehung von diesseits von »Sprache« liegenden sozialen Prozessen begannen meine sozialtheoretischen Erwartungen allmählich brüchiger zu werden, ohne jedoch schon nachhaltig zur Disposition gestellt zu werden. Die Bildung von theoretischen Beschreibungen *mittlerer Reichweite* während einer Auseinandersetzung mit dem soziologischen Material, das sich im Verlauf des Forschungsprozesses als ‚geeignet‘ darzustellen beginnt, ist strukturell gekoppelt mit den zunächst impliziten und womöglich nicht einmal widerspruchsfreien methodologischen Erwartungen, die den Forschungsprozess strukturieren, einerseits, und den sozialtheoretischen Erwartungen, die die stellbaren Fragen und demgemäß auch die *Antwortmöglichkeiten* selektieren, andererseits (vgl. 1.3.2). Wenn die sozialtheoretischen Beschreibungen hinsichtlich einer möglichen *Erscheinungsform von Erwartungen* sich als nicht hinreichend erweisen, können sie modifiziert werden, solange die Modifikation in das sozialtheoretische Gesamtarrangement passt, mit dem im Untergrund oder explizit operiert wird. Was aber, wenn sich während der Modifikation herausstellt, dass die *Form von sozialtheoretischen Erwartungen* selbst fraglich zu werden beginnt? Methodologische Fragen bilden den roten Faden der Arbeit. Auf der semantischen Oberfläche

stehen lichte Augenblicke bei Demenz zunächst im Mittelpunkt. Doch im Untergrund wird die Argumentationsstruktur von einer die Soziologie von Anfang an umtreibenden methodischen Ungewissheit bestimmt: wie *adäquat* theoretische ‚Übersetzungen‘ sein können, die einer sozialen Unschärferelation unterliegen. Wenn jede soziologische *Welt*(ausschnitt)beschreibung sich selbst enthält, *stört* jede Beschreibung sich selbst und verliert damit an Genauigkeit beziehungsweise an Adäquanz – zum Beschriebenen (vgl. 1.3.3 Hermeneutik und Phänomenologie).

Im ersten ‚empirischen‘ Teilkapitel (2.1) kann dieses grundsätzliche methodologische Problem noch im Hintergrund bleiben. Im zweiten Teilkapitel (2.2) beginnt schon fragwürdig zu werden, was zunächst schlichtweg ‚gemacht‘ werden musste, weil irgendwo ein Anfang ‚gesetzt‘ werden muss, auch wenn zugleich klar war: „jeder Anfang ist fatal“ (Luhmann 1988: 49). Sozialtheoretischer Unterbau, Typenbildung und Materialauswahl beginnen gewissermaßen im zweiten Teilkapitel reflexiv zu werden und insofern werden Selektionsspielräume sichtbar, die im ersten ‚empirischen‘ Unterkapitel noch intransparent waren. Das Material ist noch dasselbe (vgl. 1.2.1 Texte), verweist aber über sich hinaus auf hinzuzuziehende Quellen diesseits von schriftförmig Verfasstem (1.2.2 Tondokumente/Filme?; 1.2.3 Beobachtungsprotokolle). Typenbildung findet noch statt, beginnt aber, nach ihrer eigenen Rechtfertigung zu fragen, mithin auf sozialtheoretische Weichenstellungen zu verweisen. Eine systemtheoretisch fundierte Sozialtheorie wiederum, die unter anderem »Wahrnehmungen« selbst als soziales Geschehen auszuweisen beginnt (statt: Kommunikationen über Wahrnehmungen), weicht von ihrer klassischen Ausgangsform schon stark ab – wo »Wahrnehmungen« explizit in die Umwelt des sozialen Systems verschoben werden (3.2 Kommunikationen). An einem derartigen Punkt angelangt, scheinen sich zwei mögliche Wege zu eröffnen, der vom Material ‚nahegelegten‘ sozialtheoretischen Transformation Rechnung zu tragen: durch Ausweichen auf Sozialtheoreme, die von vornherein »Wahrnehmungen« auf der Seite des Sozialen verorten, oder durch die Ausformulierung eines Variationsvorschlages der ‚Ur-Theorie‘-Form, mit dem sich basale Unterscheidungen verschöben und mit dem man/frau Gefahr läuft, ein theoretisches ‚Monster‘ zu kreieren.

Die komplette Aufgabe einer systemtheoretischen Basis schien zwischendurch eine sehr verlockende Option – da immer mehr Unterscheidungen ins Wanken kamen, je tiefer sich die Arbeit ins Feld einarbeitete einerseits, in systemtheoretische Beschreibungsmöglichkeiten des Beobachteten andererseits. Ein praxistheoretischer Untergrund beispielsweise schien viel naheliegender alle irritierenden Phänomene hinreichend zu integrieren, als dass eine wissenschaftliche *libido* hätte genährt werden müssen, unbedingt auf systemtheoretischen Pfaden das Dickicht des Sozialen weit diesseits seiner Sprachförmigkeit zu durchdringen. Gleichzeitig erlaubt die autopoietische Fundierung der Systemtheorie die Überbrückung eines der basalen

epistemologischen Abgründe, an dem praxistheoretische Ansätze enden: am menschlichen Subjekt (3.1 Erkennende Systeme).

Trotz aller damit verbundener Schwierigkeiten wurde deshalb der zweite Weg gewählt. Eine letzte Begründung für das Festhalten an einer Theorie lässt sich nicht liefern, da sich wissenschaftsinterne und -externe Wahrscheinlichkeiten vermischen während eines Forschungsprozesses, der gleichzeitig in komplexen Material- und Theoriefeldern stattfindet. Als noch fraglich war, ob »Wahrnehmungen« systemtheoretisch als innersoziale Gegebenheit einzuholen wären, das Beobachtete gar nicht unter »Wahrnehmungen« zu verbuchen sei oder ein anderer sozialtheoretischer Untergrund sinnvoller sei, wurden nahezu gleichzeitig (a) unerwartete Unschärfen im theoretischen Ausgangsgefüge sichtbar, die eine potentielle Angriffsfläche zu bieten schienen, eine Variation von Systemtheorie zu erarbeiten, die »Wahrnehmungen« soziologisch Rechnung tragen konnte, ohne sofort wieder »Menschen« im System zu haben, (b) unerwartete Vorkommnisse im Feld virulent, die alle (mir) bekannten Sozialtheorien zur Disposition zu stellen begannen und es gleichgültig werden ließen, welche von ihnen herangezogen werden würde, um dem Erlebten auch theoretisch Rechnung tragen zu können.

»Ich« habe mich *im Ergebnis* allen Schwierigkeiten zum Trotz für ein systemtheoretisches Sprachspiel entschieden und es gleichzeitig so sehr variiert, dass die Ur-Motive nicht mehr hörbar zu sein scheinen (3. Kapitel). Damit bleibt es Aufgabe, sich gegen zwei grundsätzliche Vorwürfe zu verteidigen: dem Material mit dem Festhalten an einem bestimmten Sozialtheoriegefüge und zugleich der Theorie mit ihrer radikalen Transformation ‚Gewalt‘ anzutun. Das dritte empirische Teilkapitel (2.3) zeigt allerdings den *Zusammenfall* von Theoriebildung und Materialgewinnung, der Theoriebildungsprozess wird zwischenzeitlich selbst zum Material. Erst die daraus resultierende Ohnmacht eröffnete die nötigen Freiräume, sich aus vorgeformten sozialtheoretischen und methodologischen Erwartungen zu lösen, ohne sofort Zuflucht zu einer typisierbaren Beschreibung des ‚Lösungsprozesses‘ selbst nehmen zu müssen. Als alle vertrauten Unterscheidungen und Vorgehensweisen fraglich wurden, also in dem Moment, wo Systemtheorie, Methode und Material kollabierten, konnte gewissermaßen ein *epistemischer lichter Augenblick* eintreten, der die weitere Theoriebildung prägen sollte – diesseits von vertrauten Erwartungen.

»Lichte Augenblicke« erweisen sich dadurch als ein nicht auf Demenz (und ähnliche psychosomatische Krankheiten) beschränktes Phänomen. Sie vermögen stattdessen in *jedes soziale Geschehen* einzubrechen – also auch in die Arbeit an soziologischer Theorie. Die Öffnung des Phänomens birgt allerdings eigene Gefahren, die nicht verschwiegen werden sollen: Sie führt in (im nicht nur alltagssprachlichen Sinn) esoterische Gefilde. Sie lassen aufgrund ihrer Erscheinungsweise an den Rande des wissenschaftlich Sagbaren geraten. Auf einen epistemischen

»lichten Augenblick« zu verweisen, arbeitet an einer Grenze, die die Selbstverortung im Wissenschaftssystem hin und wieder fraglich werden lässt – bei aller Reflexivität und Ironie.

Im dritten materialfundierte Teilkapitel zeigt sich, dass »lichte Augenblicke« außerhalb des engen Bereiches ‚Demenz‘ auf eine Möglichkeit sozialer Prozesse verweisen, *operativ transluzent* zu werden. So wie sie bei ‚Demenz‘ für unerwartete Formen passender sozialer Selektionen stehen und zugleich auf subjektive Präsenz verweisen, könnten sie im weiteren sozialen Raum für Formen einer Präsenz stehen, deren phänomenologisch einholbare ‚Lichtheit‘ sozialtheoretisch deutbar ist. Das Verhältnis von Sozialtheorie, Methode und Material variiert sich dabei allerdings ganz neu aus, im Vergleich zum Anfang der empirischen Explorationen. Ab dem Moment, der den Theoriebildungsprozess selbst zum Material werden lässt, funktioniert auch die Aufrechterhaltung der methodischen Distanz zwischen Sozialem und Soziologie nicht mehr. Methode wird dennoch zum zwischenzeitlichen Anker, allerdings in paradoxer Gestalt, in Form von methodisierter Nicht-Methodisierbarkeit. Das als »Phänomenologie« zu bezeichnen, knüpft an eine epistemische Tradition an, mit entsprechenden Grenzziehungen im wissenschaftlichen Feld und geweckten Erwartungen, um was es sich dabei handle. Zugleich steht sie für die Auflösbarkeit derartiger Erwartungen, für die radikale Einklammerung jeder epistemologischen Vertrautheit – und vor allem an diesen Gestus knüpft das in der Arbeit entfaltete methodische Verständnis (1.3.3) beziehungsweise die methodische Performanz von »Phänomenologie« an. Lichte Augenblicke werden zuletzt zum Effekt eines phänomenologischen Selbstverhältnisses, das ineins die Grenzen soziologischen Beschreibens und sozialen ‚Seins‘ transluzent werden lässt.

Es ermöglicht die im dritten Kapitel vorgelegte systemtheoretische Variation, deren Entfaltung in unerwartete Nähe zu einer auf den ersten Blick maximal entfernten Sozialtheorie geraten lässt: die Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour (3.3 Theorie-Übergänge). Anders als auf den ersten Blick bei Latour fallen die Grenzen des Sozialen in der Variation zunächst mit den Grenzen des Lebens zusammen – statt Hybride sozialer und nicht-sozialer Verknüpfungen, Übersetzungen ganz unterschiedlicher Entitäten zu propagieren. Doch nicht nur unterscheiden sich bei genauerem Hinschauen die sozialtheoretischen Konzepte Luhmanns und Latours von vornherein weniger stark, als es das wogende Gemenge der Latourschen Aktanten vermuten lässt (3.3.1), vor allem werden nicht sprach- und schriftförmige Prozesse systemtheoretisch entmarginalisiert – was eine Theorieanwendung der vorgelegten Variation in Materialgefügen aller Art erleichtert, ohne ins Hyperbolische abzudriften, wie die ANT (3.3.2). Eine geschilderte Begegnung beider Autoren wird abschließend zum Anlass genommen, die Theorievariation dieses Textes mit Evidenz anzureichern (3.3.3).

1.2 Material

1.2.1 Texte

Im Präludium wird das Hauptmaterial schon eingeführt, auf das zur weiteren Entfaltung der Argumentation zunächst hauptsächlich zurückgegriffen wird – Betroffenenliteratur. Dabei handelt es sich um ein weder in literaturwissenschaftlicher noch in sozialwissenschaftlicher Hinsicht hinreichend gewürdigtes Genre mit enormer Ausstrahlung in den jeweiligen problembezogenen Öffentlichkeiten und darüber hinaus. Ein in diese Rubrik fallendes ‚Problem‘ kann eine in der Laiensprache sogenannte Krebs-Erkrankung sein, der Verlust eines Kindes, der Versuch mit dem Rauchen aufzuhören usw., die Liste ist im Prinzip unendlich. Im Falle von »Demenz« handelt es sich um ein Angebots-Spektrum, das von Autobiographien mit Demenz Diagnostizierter über Angehörigen-Erzählungen hin zu Bildbänden, Interviewsammlungen und Romanen reicht. (Auto-)Biographisches Material bildet den Schwerpunkt des Genres, wobei es sich vor allem um ‚Problem-Biographien‘ handelt. Erzählt wird nicht so sehr vom eigenen Leben, sondern vom ‚Leben mit dem Problem‘, im vorliegenden Fall vom ‚Leben mit Demenz‘. Ratgeberliteratur fällt nicht in diese Rubrik, da diese schon im (semi-)professionellen Bereich angesiedelt ist.

»Betroffenenliteratur« ist keine wissenschaftliche Kategorie. Es ist ein vorläufiger Terminus für ein recht disparates Sammelsurium von auf dem Buchmarkt erhältlichen Schriften zum ‚Leben mit Demenz‘, die sowohl fiktional als auch nicht-fiktional sein können. Für die weiteren Auswertungen wird aus dieser Rubrik nur auf Texte zugegriffen, die als *nicht-fiktional* ausgewiesen sind, wenn sich auch die Differenz in bestimmter Hinsicht als irrelevant erweisen lässt, anders als man es in der Soziologie gewohnt ist zu unterstellen. Es macht rein methodologisch gesehen auf der Text-Produktionsseite keinen Unterschied, ob eine Autobiographie ein Roman oder die Selbstbeschreibung einer ‚realen‘ Person ist, da sich beide derselben Erzählmuster bedienen müssen (Ricoeur 1991) und in formaler Hinsicht die gleichen Geschichten erzählen. Vor allem aber weil es für das Verhältnis von *Lesenden* zum Text einen Unterschied machen könnte, ob eine Erzählung

fiktional oder nicht-fiktional ist, die Differenz mithin auf Rezeptionsseite durchaus relevant ist, wird ausschließlich auf nicht-fiktionale Literatur zugegriffen.¹⁶

Die Autorschaft variiert innerhalb der nicht-fiktionalen Textsammlung. (i) Zum Teil handelt es sich um *Texte von Familienangehörigen*, die zwischen Autobiographien und Biographien angesiedelt sind bzw. eine eigene Gattung zu begründen scheinen: Krankheits-Chroniken. Es sind Texte, die die Demenz-Diagnose bzw. den Verlauf der Erkrankung zum Anlass einer Erzählung nehmen, in denen sowohl die erkrankten Angehörigen als sie selbst und wenn vorhanden weitere Familienmitglieder vorkommen. Es handelt sich häufig eher um Chroniken des Krankheitsverlaufes mit (auto)biographischem Hintergrund, als um genuine (Auto-)Biographien. Wenn die Krankheit familiäre Selbstvergewisserungen anstößt, kann es allerdings auch vorkommen, dass in der Erzählung die »Demenz« selbst in den Hintergrund tritt. Zur besseren Unterscheidung des jeweiligen Fokus wird im Weiteren zwischen *Krankheits-Chroniken*, wo (auto-)biographische Informationen nur der Kontext-Verortung dienen und der familiäre Umgang mit einer »Demenz« im Mittelpunkt steht (i.a) und *Familien-Biographien* unterschieden, wo die »Demenz« Auslöser, aber nicht strukturierendes Element und Fokus der Erzählung ist (i.b). (ii) Außerdem findet man *von Außenstehenden verfasste Texte* auf Basis von Eindrücken und mündlichen Erzählungen, die in Form von *Reportagen* veröffentlicht werden. Während Krankheits-Chroniken und Familien-Biographien zumeist als Monographie erscheinen, manchmal auch als Essay, können Reportagen zwar auch in Buch-Form gesammelt werden, aber vom Format her handelt es sich um Zeitschriften- und Zeitungsbeiträge. (iii) Des Weiteren werden in Textform gebrachte *Interviews* veröffentlicht, wo Menschen zu ‚Wort‘ kommen, die vielleicht selbst nicht ‚zur Feder‘ bzw. heutzutage zur Tastatur gegriffen hätten. Es liegen sowohl offene narrative Interviews vor, die in einen Fließtext verwandelt werden, so dass sie (auto-)biographischen Erzählungen ähneln (iii.a), als auch Leitfaden-Interviews, die ein dichtes Frage-Antwort-Geflecht ergeben und einer mündlichen Redesituation in der Darstellung am nächsten kommen (iii.b). (iv) Als gesonderte Kategorie sind *Bild-Bände* zu erwähnen, in denen der Fokus auf visuellen Moment-Aufnahmen liegt und auch für die Texte das Format *Portrait* gewählt wird, als von Reportagen zu unterscheidende Darstellungsform, die stärker subjektive Züge trägt und den Porträtierenden mit sichtbar macht, der in Reportagen möglichst ‚unsichtbar‘ zu bleiben sucht und nur als ‚neutrales‘ Medium der Darstellung in

16 Rosenthal legt methodologisch fest, dass erzählte Lebensgeschichten als „soziale Realität“ behandelt werden, die „keine Fiktion sondern erzählte Wirklichkeit repräsentiert“ (1994: 131). Was Soziologinnen mühsam *setzen* müssen, könnte im Alltag schlichtweg schon vollzogen worden sein, doch bliebe zu fragen: mittels welcher Alltags-Erkenntnis-Modi? (Auto-)Biographien erfüllen einen Authentizitätsanspruch (Heinze 2010: 201), doch wie sie dies tun, ist aus soziologischer Perspektive recht geheimnisvoll. Das im Alltag ohne große Mühe praktisch gelöste Problem, „wie wir Realität erfahren“ wird von Schütz in einem schönen Aufsatz einer genaueren Analyse unterzogen, am Beispiel des Don Quichotte (1972: 103).

Erscheinung tritt. (v) Auf von mit »Demenz« diagnostizierten *Betroffenen selbst* verfasste Erzählungen (zumeist: autobiographische Krankheits-Chroniken) wird in der Auswertung nicht systematisch zurückgegriffen, was mit dem Fokus der Arbeit zu tun hat. »Lichte Augenblicke« können nur unter äußerst unwahrscheinlichen Umständen *autobiographisch* eingeholt werden, da sie sich vor einem Horizont von ‚Dunkelheit‘ abheben, der nur dann beschreibbar wäre, wenn in dieser theoretisch noch zu sondierenden ‚Dunkelheit‘ reflexive Selbstbeobachtungsmodi aktiviert blieben, womit ihr Status als ‚Dunkelheit‘ zugleich fraglich werden würde (vgl. 2.2).

Zur besseren Übersicht sei das verwendete Material kurz geordnet:

i.a) i. b)	Krankheitschroniken (Familien)Biographien
ii.	Reportagen
iii.a) iii.b)	Offene Interviews Geschlossene Interviews
iv.	Bildbände / Portraits
v.	(Autobiographien)

Für die weiteren Auswertungen herangezogen werden in Kategorie (i.a) Tilman Jens‘ *Demenz. Abschied von meinem Vater* (2009) und Hanna Kappus‘ *Das Leben ist ein großes. Alzheimer – ein langer Abschied* (2012). In Kategorie (i.b) fallen Arno Geigers *Der alte König in seinem Exil* (2011) und Inge Jens‘ *Unvollständige Erinnerungen* (2010). Aus Kategorie (ii) wird die von Engelbrecht-Schnür und Britta Nagel herausgegebene Reportagensammlung *Wo bist du? Demenz – Abschied zu Lebzeiten* (2009) herausgegriffen, sowie die mit dem Egon-Erwin-Kirsch-Preis versehene Reportage von Katja Thimm „*Rolf, ich und Alzheimer*“, die erstmals in einer Spiegel-Ausgabe (26/2008) erschien. Aus Kategorie (iii.a) wird der von Inga Tönnies herausgegebene Interview-Band *Abschied zu Lebzeiten. Wie Angehörige mit Demenzkranken leben* ([2004]2009) herangezogen und der von der Ambulanten Betreuung hilfs- und pflegebedürftiger Menschen e.V. Braunschweig herausgegebene Band *Demenz. Angehörige im Dialog* (zit. ambet 2006). Aus Kategorie (iii.b) wird ein Gespräch mit Inge Jens (Jens 2008) und ein Gespräch mit Arno Geiger (Geiger 2011a) hinzugezogen. Aus Kategorie (iv) werden der von Petra und Michael Uhlmann herausgegebene Bildband *Was bleibt... Menschen mit Demenz* (2007) und der von der Alzheimer-Gesellschaft Berlin herausgegebene Band *ich habe Fulsheimer. Angehörige und ihre Demenzkranken* (Matter/Matoff 2009) zur Datenauswertung herangezogen.

Die Auswahl grenzt sich unter anderem ein durch die Nicht-Berücksichtigung von im Original nicht-deutschsprachigen Erzählungen, durch die Nicht-Berücksichtigung von Veröffentlichungen

vor 2003 und nach 2013 und durch die Auswahl besonders ‚prominenter‘ Texte.¹⁷ Es ist zu erwarten, dass diese Texte gegenwärtig nicht nur maßgeblich das Selbstbild (lesender) Angehöriger von Dementen prägen, diese Texte sind es zum Teil auch, die Aufmerksamkeit über den engen Kreis unmittelbar Betroffener hinaus erlangt haben und eine breite Öffentlichkeit über die ‚Krankheit‘ in gewisser Weise aufklären, ihr sowohl Sprache als auch Gesicht verliehen haben. Des Weiteren wurde bei der Auswahl berücksichtigt, dass *Söhne/Töchter* dementer Eltern und *Ehepartner/Lebensgefährten* gleichermaßen zu Wort kommen, wobei sich ein gewisser Überhang von erzählenden Ehepartnerinnen bzw. Lebensgefährtinnen nicht vermeiden ließ, was nicht korreliert mit der statistischen Krankheitsverteilung, wo Frauen auch aufgrund einer höheren Lebenserwartung 70% der Gesamtheit der an Demenz Erkrankten ausmachen, so dass rein statistisch gesehen mehr Männer zu Wort hätten kommen müssen.

Die Konzentration auf veröffentlichte »Betroffenenliteratur« wirft in soziologischer Hinsicht mehrere Fragen auf. Handelt es sich überhaupt um hinreichend soziologisch gehaltvolles Material? Inwieweit beeinflusst das Medium (zur Veröffentlichung verfasster Text) den Inhalt? Können in diesem Material alle relevanten Aspekte auftauchen, oder sind Verkürzungen und der Veröffentlichung geschuldete Streichungen zu berücksichtigen, die für die Auswertung von Interesse wären und im Material schlichtweg fehlen? Was erfasst »Betroffenenliteratur« mit anderen Worten alles *nicht*?

Diese Frage lässt sich nur annäherungsweise beantworten, vor dem Hintergrund des an das Material herangetragenen Forschungsinteresses. Das erste Unterkapitel geht einer potentiellen Korrelation von »lichten Augenblicken« mit den Erwartungsgefügen von familiären Demenz-Konstellationen nach. Ziel ist die Erarbeitung einer Typologie von familiären Umgangsweisen mit den Ambivalenzen bei Demenz angesichts fließender Übergänge zwischen dementen und nicht-dementen Äußerungen (vgl. 1.1 Phänomen).

Dem möglichen Vorwurf eines Bias von Schreibenden gegenüber denen, die sich nicht schriftlich auszudrücken gewohnt sind, lässt sich begegnen mit der Materialvielfalt, die in Reportagen, Interviews und Porträts ein breites soziales Spektrum ‚abdeckt‘. Natürlich muss dennoch davon ausgegangen werden, dass die zu erarbeitende Typik nicht *alle* möglichen familiären Konstellationen umfasst, aber das ist nicht einer einseitigen Fall-Auswahl geschuldet, sondern ein generelles Problem typenbildender qualitativer Arbeiten (Bohnsack 2005: 12f.). Der Vorteil eines

¹⁷ Unterscheidet man analytisch zwischen zwei »Öffentlichkeiten«, einer Demenz-Öffentlichkeit im engen Sinn und einer massenmedialen Öffentlichkeit im weiten Sinn, lässt sich vermuten, dass (i) und (iii.b) in der Öffentlichkeit im weiten Sinne präsent sind, während (ii) und (iv) eine gewisse Prominenz innerhalb der Demenz-Öffentlichkeit zukommt. Das Kriterium ‚Prominenz‘ im engen Sinne wurde hier insoweit methodisch eingeführt, als nur Texte berücksichtigt werden, auf die von mehr als drei Alzheimer-Gesellschaften online hingewiesen wird (bzw. Texte, die einen Preis erhalten haben (betrifft hier nur: Reportage von Katja Thimm)).

Rückgriffes auf veröffentlichte Betroffenenliteratur liegt sogar darin, nicht auf Interview-willige Personen angewiesen zu sein, womit ebenfalls ein schwer zu kontrollierender Bias erzeugt wird, sondern tatsächlich ganz unterschiedliche Protagonisten vorzufinden – Portraitierte, Interviewte, in Reportagen Beschriebene und (auto-)biographische Subjekte. Dem möglichen Vorwurf einer Verkürzung von Sachverhalten auf veröffentlichungsfähige Aspekte lässt sich begegnen, mit dem Hinweis, dass auch bei *soziologischen* Interviews sowohl die unmittelbare soziale Situation als auch die antizipierte Verwertung der zur Verfügung gestellten Informationen das Material prägen, allen Anonymisierungs-Versprechen zum Trotz. Die Nicht-Antizipation der Verwertung einer Erzählung im Rahmen eines soziologischen Forschungsprojektes hat dementsprechend auch Vorteile. Man will schließlich möglichst offen über *alle* Aspekte der Krankheit schreiben/sprechen, weil vor allem betroffene Angehörige die Adressaten der Mitteilung sind (vgl. dazu auch Heinze 2010: 202).¹⁸ Verkürzungen aufgrund eines ‚sozialen Druckes‘ bezüglich des in einer Situation *Mittelbaren* sind dementsprechend sogar weniger zu befürchten, als in einer wissenschaftlich gerahmten Situation. Im Gegenteil, die Devise scheint im Fall von »Betroffenenliteratur« zu lauten, dass je schonungsloser berichtet wird, desto hilfreicher ein Text ist. Ein doppeltes Anliegen scheint die Veröffentlichungen¹⁹ zu prägen: *Enttabuisierung* einerseits (das alles kann passieren, so kann man sich dabei fühlen), *Solidarisierung* andererseits (ihr seid nicht allein). Beide Anliegen fehlen in einer von Soziologen initiierten Gesprächssituation, was nicht heißen soll, dass hier nicht trotzdem alle Aspekte zur Sprache kommen können, die im Kontext einer familiären Demenz-Geschichte relevant sind, aber die Mitteilungs-Hürden sind in solch einer Situation höhere, vor allem wenn es um intime Details wie Sexualität, Gewalt oder den Wunsch geht, alles möge endlich vorbei sein. Dem könnte entgegengehalten werden, dass dennoch nur Aspekte veröffentlicht werden, die innerhalb der *im Genre* gezogenen Grenzen des Sagbaren liegen. Die scheinbare Offenheit und Schonungslosigkeit gehört zwar zur Selbstdarstellung, aber nichtsdestotrotz könnten implizite Grenzen des im Genre Sagbaren die Reichweite der Äußerungen bestimmen – die in einer soziologischen Interviewsituation zumindest *anders* gezogen wären. Dieser Verdacht könnte entweder empirisch durch einen detaillierten Vergleich von »Betroffenenliteratur« und einer Auswahl soziologischer Interviews/sonstiger Daten ausgeräumt werden, oder durch eine

18 [Kursiv von A.K.] „Fotografische Porträts zeigen Alltagssituationen der Kranken und ihrer Angehörigen, ergänzt durch die unterschiedlichen, sehr persönlichen Texte der Angehörigen [...]. Sie möchten *anderen Angehörigen* Mut machen, offen mit der Krankheit umzugehen“ (Matter/Matoff 2009: 11). „Gewünscht habe ich mir ein Buch, in dem benannt wird, was speziell den Leidensweg der Angehörigen Demenzkranker ausmacht. [...] Wenn *andere Angehörige* diese Offenheit genauso entlastet, wie mich, dann hat dieses Buch seinen Zweck erfüllt“ (Tönnies 2009: 14). „Wir hoffen, mit diesem Buch *all denen* zu helfen, *die in einer ähnlichen Situation* wie wir die Erfahrungen anderer brauchen“ (Engelbrecht-Schnür/Nagel 2009: 11).

19 Ausgenommen sind an dieser Stelle die der familiären Selbstvergewisserung dienenden Texte (vgl. i.b.).

theoretische Auseinandersetzung mit den ‚Grenzen des Sagbaren‘. Beides soll hier unterlassen werden. Stattdessen wird in methodologischer Hinsicht schlichtweg gesetzt, dass die ‚Grenzen des Sagbaren‘ nicht entlang des Genres »Betroffenenliteratur« verlaufen, sondern ‚tiefer‘ angelegt sind und insofern die Haupt-Differenz zwischen »Betroffenenliteratur« und einer Auswahl soziologischer Interviews/sonstiger Daten nicht auf der Inhaltsebene liegt. Das *was* zur Sprache kommen *kann*, kommt – so die methodologische Unterstellung – *gleichermaßen* in selbst erhobenem Material wie in den zunächst zur Auswertung herangezogenen veröffentlichten Texten zur Sprache.

1.2.2 Tondokumente/Filme?

Nichtsdestotrotz lässt die ausschließliche Konzentration auf »Betroffenenliteratur« Aspekte unberücksichtigt, weshalb es auch nicht das einzige Material ist, auf das sich auswertend bezogen wird. Hinzu wäre eigentlich ein biographisches Interview (mit einer Gesamtlänge von 5h 45 Minuten, erhoben in fünf Sitzungen) gekommen. Der *Nachteil* von Betroffenenliteratur liegt nicht auf inhaltlicher Seite, sondern auf der Seite des *Mediums*, in welchem sie vorliegt: Druckerschwärze auf Papier. Es fehlt das Zittern in der Stimme bei emotional nahegehenden Passagen einer Erzählung, es fehlt das Räuspern zwischendurch, es fehlen die Nuancen der Stille von angefangenen und nie zu Ende geführten Sätzen, kurzum, es fehlt all das, was bei mündlichen Erzählungen leiblich in die Erzählung einfließt.

Da der Fokus der Arbeit auf methodologischen und sozialtheoretischen Fragen liegt, scheint es angemessen, auch zu erwähnen, was *nicht* Teil der Darstellung geworden ist. Methodisch und rhetorisch schien es zunächst sinnvoll, von gefundenen Schriftstücken zu selbst erhobenen Tondokumenten überzugehen, aufgrund der Anreicherung mit Informationen diesseits von Sprache. Die Differenz zwischen Betroffenenliteratur und selbst erhobenen narrativen Interviews ist dennoch nicht groß genug, um die mit dem zweiten empirischen Unterkapitel aufgeworfenen Fragen zu beantworten – weshalb das einzige narrative Interview, das geführt wurde, in die Auswertung am Ende gar nicht einfließt. Das Interview hätte jenseits seiner inhaltlichen Anknüpfungsmöglichkeiten vor allem der Sichtbarmachung von methodologischen Fragen hinsichtlich des Zusammenhanges von leiblicher Erzählsituation und Erzählung dienen können. Doch wäre das eher in einem Exkurs als im Gesamtzusammenhang der Arbeit von Interesse gewesen. Es sei bei einigen Andeutungen belassen.

Die Wege einer mündlichen Erzählung sind andere als die Niederschrift der gleichen Geschichte. Nebenaspekte, die eher zufällig zur Sprache kommen, werden ausgebaut, weil sie nun einmal zur

Sprache kamen. Wichtige Hintergrundinformationen werden vergessen, weil das mündliche Erzähl- ‚Gedächtnis‘ auf Kohärenz weniger achten kann, als auf Konnexion (Dausien 2000: 103). Die Kontingenz des am Ende Erzählten wird auf diese Weise genauso sichtbar, wie die immanenten Zugzwänge des Erzählens (Hemecker 2001: 1). Das sind viel diskutierte Allgemeinplätze innerhalb der methodologischen Diskussionen um Nutzen und Nachteil narrativer Interviews. Weniger diskutiert scheint dagegen der Zusammenhang von *Emotionen* und Erzählung, *Interviewer-Sympathie* und Erzählung, *häuslicher Umgebung* und Erzählung – ganz allgemein der Zusammenhang von leiblichem Erzählkontext und Erzählung.

Welche Erzählung würde entstehen, wenn ein Interview in einem Café, auf einer Bank im Park, im Büro der Interviewerin stattfindet, statt zu Hause beim Interviewten? Wenn ein womöglich mit ortsfremdem Dialekt sprechender männlicher Interviewer das Interview führt, statt eine einheimische Frau? Wenn nicht die Interviewerin schon bei dem ersten Interview mitweinen würde, wenn eine besonders traurige Passage zur Sprache kommt? Diese und ähnliche Fragen scheinen nach wie vor am Rande der Selbstbeobachtung qualitativer Sozialforschung platziert. Normalerweise werden die leiblichen Aspekte einer Erzählung methodologisch eingeklammert, so *als ob* es egal ist, wer fragt, wo gesprochen wird, wie aufeinander eingestimmt die Sprechenden sind etc. Zwar sei es unabdingbar, für eine gute Erzählatmosphäre (Helfferich 2011: 177) zu sorgen, doch der tatsächlich ausgeprägten Stimmung, der räumlichen Erzählumgebung, Sympathie und Antipathie zwischen Erzählendem und Interviewender wird methodisch in der *Auswertung* in den wenigsten Fällen systematisch Rechnung getragen – sieht man von den wenigen Fällen ab, wo die Erzählsituation selbst das genuine Forschungsinteresse darstellt (Nowaczyk 2014). Die methodologische Ignoranz der leiblichen Erzählsituation hat in den letzten Jahren nachgelassen, doch noch immer scheint es überflüssig oder problematisch, sie methodisch kontrolliert einzubeziehen. Zu groß scheint offenbar die *Differenz* zwischen sprachlicher Erzählform und nicht-sprachlichem Erzählkontext, als dass die potentiellen Auswirkungen der Komplexität des letzteren auf eine in und durch ihn entstehende Erzählung systematisch einzubeziehen wäre. Dass in einer mündlichen Erzählsituation unter anderem nicht explizierte Stimmungen, Emotionen und Affekte *während* der Erzählung wichtige Wegweiser zur Einschätzung der Relevanz einer Passage sein können, gehört zu den wenigen Aspekten, die zunehmend berücksichtigt werden (Hufnagel 2010). Zu mehr als einem Plädoyer für die systematische Einbeziehung der leiblichen Gesamtsituation von Erzählungen lässt sich an dieser Stelle allerdings nicht vordringen. Zu wenig methodisch eingeholt sind bislang die Interdependenzen von leiblicher Erzählgegenwart und Erzählung. Bis es soweit ist, bleibt ein narratives Interview vor allem eine Erzählung – ein Sprecher berichtet, schweift ab, erzählt, beantwortet Fragen in einer Erzählgegenwart, die in der Zukunft des Erzählten liegt und

von diesem nicht nur zeitlich, sondern auch durch das Medium der Erzählung getrennt ist. Leiblichkeiten führen nicht in die Vergangenheit des Erlebens, wenn ihr Auftreten in einer Interaktionssituation dieses ‚Erleben‘ auch auf eine andere Weise spürbar macht als »Betroffenenliteratur« es vermag. Schon aus Texten lassen sich Stimmungen ablesen (Gumbrecht 2011). Aber Tränen auf der Tastatur sind im Text nicht zu sehen, während ein Schluchzen in einem Tondokument erhalten bleibt.

Ursprünglich war geplant, nach der Auswertung eines Tondokumentes einen Film aufzugreifen, von dem es in der Ankündigung hieß: „[...] David gelingt es, mit seiner verwirrten Mutter wunderbar lichte Momente zu erleben. Sie verliert ihr Gedächtnis, ihren Sinn fürs Sprechen, aber sie gewinnt etwas anderes: eine entwaffnende Ehrlichkeit und Unschuld, gepaart mit überraschendem Wortwitz und weiser Poesie. [...]“.²⁰ Im Film selbst ist von »lichten Augenblicken« nicht mehr die Rede, aber der Zuschauer ist aufgefordert, zu *sehen* und zu *hören*, was zwischen und mit den Familienangehörigen geschieht.

Im zweiten empirischen Teilkapitel (2.2) bin ich unter anderem auf *Wahrnehmungen* als Kommunikationsmedium gestoßen – bei der nach wie vor systemtheoretisch metakategorisierten Rekonstruktion unterschiedlicher Formen subjektiver Präsenz in sozialen Prozessen. Die Auswertung von Filmausschnitten schien ideal zu sein, dieser Intuition nachzugehen, um mittels einer Hermeneutik bestimmter Blick-Gespinnste und Stimm-Eindrücke die ‚Lichtheit‘ sozialer Situationen *vor* ihrer Filterung durch das Medium Sprache/Schrift zu rekonstruieren. Zugleich wäre dadurch die Auswertung des im nächsten Unterkapitel (1.2.3) verhandelten ethnographischen Datenmaterials vorbereitet gewesen. Das Vorhaben, *allmählich* die Komplexität des hinzugezogenen Materials zu steigern und von Schriftdokumenten zu Tondokumenten zu Filmdokumenten überzugehen *vor* dem Einstieg in die informationstheoretisch beobachtet hyperkomplexe Wildheit ‚realer‘ Situationen, hatte allerdings nicht mit den Selektions- und Gestaltschließungszwängen während der Fertigstellung des Gesamtunternehmens gerechnet. Die Filmanalyse wucherte zur Dissertation in der Dissertation. Fragen, die mit ihr bearbeitbar wurden, lauten beispielsweise, wie schon die Stimme eine soziale Situation bestimmt, dass Blick-Relationen soziale Tatsachen *sind*, wie Blick und Stimme zusammen-, aber auch gegeneinander arbeiten können in der Bestimmung eines sozialen Settings.

Konzentriert man sich als soziologische Beobachterin auf die Blickprozesse in Sievekings Film, stößt man dennoch schnell auf die Grenzen der Darstellung für den Fokus der Arbeit: Blicke stehen

20 Der Textausschnitt gehört zu der Standard-Ankündigung des Filmes *Vergiss mein nicht* von David Sieveking. Die gewählte Homepage ist zufällig die bei Google zuerst angezeigte: http://www.farbfilm-verleih.de/filme/vergiss_mein_nicht.html, Zugriff am 02.05.2013.

nicht im Mittelpunkt und da mit nur einer Kamera gearbeitet wurde, lässt sich als Beobachterin häufig nur ein Augenpaar (wenn überhaupt), selten beide gleichzeitig sehen. Hinzu kommen die vielen Schnitte, die a-chronologische Sequenzen erzeugen. Zwar lässt sich mit dem Material eine erste Evidenz erzeugen, inwieweit differente ‚Lichtheits‘-Grade einen Unterschied für soziale Situationen machen, doch aus methodologischer Sicht erwies es sich für die Bearbeitung der eigentlichen Frage als ungenügender als zunächst angenommen.

Auch hier sei es deshalb bei einigen wenigen Andeutungen belassen. Wer »lichte Augenblicke« *wahrzunehmen* sucht, findet Nuancen in Blick und Stimme, die es auch Außenstehenden im Verlauf eines Dokumentar-Filmes²¹ möglich machen, ein Unterscheidungsvermögen hinsichtlich differenter ‚Lichtheitsgrade‘ aufzubauen beziehungsweise zu aktualisieren. *Lichtheit im Blick* äußert sich in einem Spektrum zwischen trüb/stumpf bis hell/leuchtend. Es ist nicht einfach eine Metapher, einem Ereignis mit „leuchtenden Augen“ zu begegnen, auch wenn natürlich keine Biolumineszenz ausgeschüttet wird. Das Phänomen der Steigerbarkeit und Abnahme einer Lichtheit im Blick ist alltagshermeneutisch eine Selbstverständlichkeit (Müdigkeit beispielsweise zeigt sich durch einen leicht trüben, verschleierte Blick), seine variable Beherrschung in Theater und Schauspiel eine Kunst und es lässt sich nur auf die lange Sprachfixiertheit der Soziologie schieben, dass sie der sozialen Tatsache bislang noch nicht Rechnung getragen zu haben scheint, dass die Lichtheit des Blickes eine Interaktion mitbestimmt. Wer schon einmal ein Seminar abgehalten hat, ohne einen einzigen ‚leuchtenden‘ Blick einzufangen, wird sofort ein Evidenzgefühl ausbilden für diese Behauptung, noch vor jeder methodischen Diskussion. Wer nach vielen Jahren des Nichttreffens einem zwischenzeitlich depressiv gewordenem Freund begegnet, wird ebenfalls intuitiv zustimmen, denn noch bevor die ersten Worte gefallen sind, ist es unter anderem die ‚Lichtheit‘ des Blickes, die eine massive Veränderung des Selbst- und Weltverhältnisses des Gegenübers anzeigt.

Lichtheit in der Stimme äußert sich schon weniger eindeutig beobachtbar in einem Spektrum (das zum Teil auf visuelle Metaphern angewiesen ist zur Beschreibung) zwischen blass/farblos bis kräftig/klar. Auch für die Stimme gilt, was für den Blick angedeutet wurde: Alltagshermeneutisch steht ein nuanciertes Selektionsspektrum zur Verfügung, hinsichtlich einer Bestimmung der Qualität einer Stimme und den angemessenen Anschlussmöglichkeiten auf jeweilige Stimm-Ausprägungen – unabhängig von den sprachlichen Inhalten des Gesprochenen. Eine ‚klare‘ Stimme beispielsweise kann als von selbst ‚klare‘ Anschluss-Stimmen herausfordernd gedeutet werden. Eine *unerwartet* ‚blasse‘ Stimme dagegen scheint Selektionen nahe zu legen, die ‚reparierend‘ wirken,

21 An dieser Stelle ist die Differenz zwischen einem fiktionalen und einem nicht-fiktionalen Dokument tatsächlich relevant, da eine bestimmte Form von ‚Trübung‘, die in unterschiedlichen späten Demenz-Zuständen auftritt, schlichtweg nicht schauspielerisch einholbar ist, auch wenn das Spektrum der Leucht-Varianz bei ‚guten‘ Schauspielern erstaunlich ist.

beispielsweise volltönende, leise, ‚rundlich‘ klingende stimmliche Äußerungen, womit mehrere theoretische Aspekte angesprochen werden, die kurz skizziert werden sollen, da sie spätere Weichenstellungen vorbereiten.

Die Deutung von unter anderem aneinander anschließenden Stimmen als autopoietisches Kommunikationsgeschehen ist weder systemtheoretisch verbürgt noch intuitiv einleuchtend. Es fällt schwer, sich von einem Alltagsselbstverständnis zu lösen, das individual-personale Informationsverarbeitungsinstanzen voraussetzt. Aus dem Film selbst lassen sich derartige Beobachtungsmöglichkeiten nicht unmittelbar ableiten. Man könnte höchstens auf eine *potentielle* soziale Relevanz stoßen und sich dann zu fragen beginnen, ob und inwiefern diese Relevanz *soziologisch* einholbar sein könnte. Der soziale Stellenwert des ‚Lichtheits-Grades‘ einer Stimme kann je nach Sozialtheorie in einem Spektrum zwischen absolut irrelevant und hoch relevant eingeordnet werden, sowie orthogonal dazu in einem Spektrum zwischen physikalischer und sozialer Gegebenheit. Sollte die Stimme *als soziales Phänomen* in einen soziologischen Fokus geraten, geschieht dies schon im Lichte von spezifischen Sozialtheorien – noch bevor diese expliziert wurden (1.3.1).

Auch hier eröffnet sich ein Spektrum: zwischen einer soziologischen Beobachtung der Stimme als Signifikat und einer Beobachtung der Stimme als Signifikant. Eine ‚zitternde‘ Stimme beispielsweise kann dann in ihrer Ausdrucksfunktion von Furcht soziologisch berücksichtigt werden, könnte aber auch in ihrer Materialität vibrierender Schwingungen ernst genommen werden. Systemtheoretisch lässt sich die Stimme als Signifikant beobachten und ein autopoietisches System unterstellen, dass unabhängig von in »Stimme« aufscheinbaren Affekten aus selbstselektiven Prozessen stimmlicher Äußerungen ‚besteht‘. Noch vor einer Beobachtung aus dem Zusammenspiel vieler Kommunikationsmedien aggregierter sozialer Situationen können Stimmen mithin systemförmig ‚hörbar‘ werden, ist eine *soziale Selbstreferentialität von Stimmen* beschreibbar.

Die Zumutung eines derartigen Beschreibungsvorschlages liegt in der Loslösung von basalen Selbstidentifikationen und Akteursallüren. Das Lauter-Werden der ‚eigenen‘ Stimme in einer angespannten Situation nicht dem individuellen ‚psychischen‘ Zustand zuzuschreiben, sondern die Lautstärke und das Klangvolumen selbst als sozialen Prozess zu beobachten, verlangt eine Dezentrierung, die vielen zu weit gehen dürfte. Noch etwas Ureigenes wie die Stimme dem Sozialen theoretisch einverleibt zu sehen, scheint den Bogen zu überspannen, mit dem das Theorie-Instrument dieser Arbeit zum Klingen gebracht werden soll.

Doch zugleich entspricht eine solche Dezentrierungsbewegung einer Übung in (Sozial-)Phänomenologie. Weder sofort durch Stimm-Materialitäten gewissermaßen hindurch zu hören auf affektive Gehalte hin, noch an der bloßen ‚Materialität‘ hörend kleben zu bleiben und sie

als physikalische Größe zu beschreiben, ist das Ergebnis. Die Stimme in ihrer phänomenalen Gegebenheit (ihre Raumtiefe, Rauheit, Rundlichkeit) kann auf diese Weise gleichermaßen gewürdigt werden wie in ihrer sozialen Eigenmächtigkeit (Selektions-Geschwindigkeit aneinander anschließender Stimmen, Lautstärke-Rückkopplungsschleifen, usw).

Bei diesen ersten Andeutungen sei es vorerst belassen. Im Film lassen einige Szenen den Blick schärfen für die soziale Gestalt von unter anderem Blicken und Stimmen. Doch deren ‚Lichtheit‘ lässt sich zu wenig genau einfangen, was vor allem an der Zuschneidung des Filmmaterials liegt. Selbsterzeugtes Filmmaterial sozialer Szenen, die womöglich mit mehreren Kameras und Mikrofonen aufgezeichnet werden, dürfte in dieser Hinsicht wesentlich ergiebiger sein. Im gegebenen Forschungssetting wurde stattdessen sehr klassisch eine ethnographisch orientierte Feldforschung angeschlossen, die soziale Szenen durch das Nadelöhr ihrer Verschriftlichung schleuste, mit eigenen Möglichkeiten und Grenzen der Darstellung.

Mittels Filmen lassen sich schließlich längst nicht alle relevanten Parameter zur Erfassung »lichter Augenblicke« in sozialen Situationen rekonstruieren. Zwar hätten sie die Komplexität sozialer Relationen diesseits der Sprache zum Teil sehr eindrücklich sicht- und hörbar gemacht, doch nicht nur werden wichtige sensorische Informationen ausgeblendet (Geruch, Taktilität), vor allem leibliche Informationsverarbeitungsprozesse, wie das Spüren einer Stimmung im Raum diesseits der Geräusche, Gerüche und Bilder können durch dieses Medium kaum vermittelt werden. Dazu bedarf es einer ethnographischen Datenerhebung, die idealerweise zu mehreren hätte durchgeführt werden sollen, zur Kompensation der mit ihr verbundenen methodischen Schwierigkeiten, aber da der gegebene Forschungsrahmen (fehlende Mitarbeiterinnen, Kollegen o.ä.) dies ausschloss, allein durchgeführt wurde.

1.2.3 Beobachtungsprotokolle

Zwei Wochen Aufenthalt in einer Tagespflege für Demenz-Betroffene, mehrere Monate Begleitung einer sich 14tägig treffenden Selbsthilfegruppe von vornehmlich zu Hause pflegenden Angehörigen und zwölf Wochen Aufenthalt auf einer Station für schwere Demenz-Fälle in einem Pflegeheim sind eigentlich zu wenig für eine soziologische Ethnographie – für die es zwar keine verbindlichen Normen, aber zumindest Richtlinien gelingender ‚Orientierung im Feld‘ gibt (Girtler 2001; Breidenstein et al. 2013). Die Unterscheidungsfähigkeit von ‚Normalität‘ und ‚Außergewöhnlichem‘, Routinen und Krisen, Standards und Abweichungen muss sich erst mühsam herausbilden, wenn man feldfremd ein neues soziales Terrain zu erkunden beginnt. Die Akteure ‚im Feld‘ müssen sich an die neue Interaktionssituation mit anwesender Soziologin gewöhnen und der

besonders zu Anfang aktivierte ‚Fremdbeobachtungsmodus‘ allmählich einer ‚Interaktionsnormalität‘ weichen, die das mit dem Eintritt der Neuen veränderte Verhalten auffängt und diese insoweit in den Alltag der ‚beobachteten‘ Handelnden integriert, dass so etwas wie die ‚natürliche‘ soziale Situation vor Ort sichtbar wird. Dazu sollte die Soziologin eine für alle nachvollziehbare Position und Rolle erhalten, die sie zur einigermaßen unauffälligen Mitspielerin im Gesamtgefüge werden lässt – das mit ihrem Auftreten im ‚Feld‘ zwar modifiziert, aber nicht in etwas komplett Neues verwandelt wird.

Die Länge der Beobachtungen war jeweils pragmatisch begründet und nicht sachlich, was die Qualität der entstandenen Beobachtungsprotokolle zwar nicht schmälert, allerdings ihre Aussagekraft für das beforschte ‚Feld‘ fraglich macht. Für meine konkrete Fragestellung reicht das Material – für eine Monographie zu ‚Demenz im Pflegeheim‘ wäre es nicht hinreichend. In der Tagespflegestätte war ich zur generellen Orientierung, wie es sich für mich ‚anfühlen‘ wird, über längere Zeiträume mit als demenz diagnostizierten Personen zusammen zu sein. Der Aufenthalt stellte gewissermaßen nur einen Auftakt dar, noch vor einer Herausbildung der konkreten Frage der Arbeit, noch vor einer Reflexion auf die Möglichkeiten und Grenzen ethnographischer Datenerhebungen und auch vor einer Durchdringung der vorhandenen soziologischen Literatur zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Umgang mit Demenz. Er half, Fragen anzustoßen, die für die ‚eigentliche‘ Ethnographie im Pflegeheim relevant wurden, aber vor allem diente er dem Abbau von Unsicherheiten. Die Begleitung der Selbsthilfegruppe diente einer Ergänzung vor allem der hermeneutischen Analyse der Betroffenenliteratur.

Erst der Aufenthalt im Pflegeheim war einer vor allem hermeneutischen Erkundung dichter Interaktionen gewidmet inmitten eines Organisationsumfeldes, das von einer grundsätzlichen Spannung zwischen Interaktion und Organisation gekennzeichnet zu sein scheint: *Normativ* gelte es eine *Interaktionswirklichkeit* zu gewährleisten, die für Vertrautheit, Nähe und familiäre Äquivalenz sorgt, *faktisch* handelt es sich um eine zeitlich sehr restriktive *Organisationswirklichkeit*, die rechtliche, ökonomische, medizinische und pflegerische Standards einzuhalten hat und über wenig Spielraum zur Umsetzung ihres normativen Programms verfügt²².

Die Beobachtungsprotokolle generierende altertümlich anmutende ‚ethnographische‘ Beobachtungssituation mit Block und Bleistift wurde in den letzten Jahrzehnten hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Brauchbarkeit sowohl innersoziologisch, als auch in dem der Soziologie verwandten Wissenschaftszweig ‚Ethnologie‘ (bzw. Kulturanthropologie) intensiv diskutiert. Ein

22 Eine exemplarische Ethnographie, die auch als Vorbild für mein eigenes Vorgehen diente und deren Protagonisten in einem ähnlichen Spannungsfeld verortet waren, ist Dreßkes Studie: *Sterben im Hospiz. Der Alltag in einer alternativen Pflegeeinrichtung* (2005).

Stein des diskursiven Anstoßes stellte die *kulturelle* Differenz zwischen Ethnographen und Beforschten dar, die entweder hegemonial oder relativierend ‚überbrückt‘ wurde – Variationen einer methodischen Unzulänglichkeit, zu einem kulturell Anderen vorzustößen (Schupp 1997: 63ff.). Eine soziologische Beobachtungssituation ist von kulturellen Differenzen nicht in gleicher Weise betroffen, da sie zumeist *innerkulturell* stattfindet, sofern überhaupt kulturelle Grenzen bestimmbar sind, die zwischen inner-, inter- und transkulturellen Räumen zu unterscheiden erlauben. Noch basaler als die Aufdeckung der methodischen Unzulänglichkeiten ethnographischer Zugänge zu kultureller Fremdheit, Andersheit oder Alterität scheint das Problem der generellen *Darstellbarkeit* sozialer Sachverhalte, das unter dem Stichwort „Krise der Repräsentation“ verhandelt wurde und zu einer reflexiven Wende auf die Möglichkeiten und Grenzen von ‚teilnehmenden‘ Beobachtungsprotokollen geführt hat (Berg/Fuchs 1993: 17f.).

Die schriftliche Beschreibung komplexer sozialer Sachverhalte mit dem Anspruch ihrer adäquaten Erfassung impliziert die methodologische Grundhaltung eines „ethnographischen Realismus“ (a.a.O.: 39), der spätestens in den 1970ern problematisiert wurde. Die Freilegung der diskursiven Verhaftung der Ethnographen in den Sprachspielen ihrer Wissenschaft und ihrer ‚Welt‘ dekonstruierte den vormaligen Realismus. Eine ‚objektive‘ Darstellbarkeit sozialer Sachverhalte wird seitdem zurückgewiesen und stattdessen auf die vielfältigen impliziten und expliziten Übersetzungsleistungen von Ethnographen verwiesen, deren Textproduktion nunmehr als relativ zu ihren diskursiven Möglichkeiten gilt (a.a.O.: 59). Das dialektische Gegenstück zu dieser zunehmenden *Selbstrelativierung* ethnographischen Tuns mit dem Ergebnis einer Verlagerung des beschreibenden Fokus auf die Textproduktion und der damit einhergehenden Tendenz eines völligen Verlustes der ‚Objektseite‘ stellte schließlich eine Höhergewichtung der „Stimmen der Anderen“ dar, die bis dahin in den Texten aufgehoben waren und nun verstärkt zu Gehör gebracht werden sollten (a.a.O.: 69f.). ‚Die Anderen‘ sollten sich fortan selbst zu ‚ihrer‘ Welt äußern, um die Diskursgrenzen der Ethnographen zu sprengen. Damit kommt es allerdings zu einer Verwischung der Grenzen zwischen wissenschaftlichen Äußerungen und Alltagsperformationen der ‚Beforschten‘, die eine ‚Krise der Repräsentation‘ nur verschärfen.

Zwischen der Skylla der totalen „Selbstethnologisierung“ (Berg/Fuchs 1993: 21) und der Charybdis einer *Selbstneutralisierung* zugunsten der Stimmen der Anderen muss hindurchschiffen, wer heutzutage noch ‚ethnographisch‘ zu forschen beansprucht. Die Gefahr einer überschießenden Reflexion auf die eigene Verortung im Feld scheint nicht minder ausgeprägt wie die Gefahr einer übermäßigen Einbeziehung des ‚Fremden‘ in den Darstellungsprozess.

Für das Anfertigen von Beobachtungsprotokollen während einer teilnehmenden Beobachtung bedeutet diese wissenschaftshistorische Ausgangssituation ganz allgemein, dass ein bloßes

Aufschreiben von Gesehenem und Gehörtem nicht reicht. Es bedürfte stattdessen der paradoxen Praxis, *gleichzeitig* eine beständige (auch: leibliche) *Distanzierung* zu leisten, um die *Differenz* zwischen dem eigenen wissenschaftlichen Ort und der Beobachtungssituation nicht kollabieren zu lassen und einer *Aufhebung der Distanz* zugunsten der *Wahrnehmung* des Fremden, Unbekannten, Neuen. Da diese Positionierung eine Form von ‚Epoché‘ (vgl. 2.3) voraussetzt, die im Alltag zumeist nur bedingt realisiert ist, wo ein beständiges Hineingezogen-Werden in Interaktionen die Regel, leibliche und reflexive Distanz die Ausnahme ist, deren Wiederherstellung der beständigen Übung bedarf, lässt sich dem gegenwärtig an eine Ethnographin gerichteten normativen Anspruch kaum gerecht werden. Unter anderem die Vorgaben der Grounded Theory-Methode helfen, mittels einer zeitlichen und sachlichen Entzerrung: Man kann verkürzt formuliert in Interaktionen eintauchen, wenn man danach das Kodieren nicht vergisst. Eine teilnehmende Beobachterin pendelt gewissermaßen beständig zwischen ‚Interaktionsvergessenheit‘ und ‚Distanz‘, ‚dichter Beschreibung‘ und ‚soziologischer Theoretisierung‘, ‚Selbstverortung‘ und ‚Fremdbestimmung‘ während der Vertextlichung ihrer Beobachtungen.

Für mein konkretes Forschungsvorhaben stellte sich das Repräsentationsproblem in verschärfter Weise, aufgrund der Erkundung eines weder von gängigen soziologischen Sprachspielen noch von gängigen Alltagsbeschreibungen erschlossenen Terrains. Über das ‚Tun‘ von Pflastersteinen, Türen, Artefakten scheint mittlerweile mehr sagbar als über soziale Stimmungen, übertragene Körperspannungen, ganz allgemein: über *soziale Leib-Gefüge*. Die adäquate Beschreibung unterschiedlicher ‚Leib-Gefüge‘ erforderte zunächst die Suche nach Referenzgebieten, in denen dem Phänomen unabhängig von Demenz schon Aufmerksamkeit zuteil geworden war. Fündig wurde ich in musiktherapeutischen und waldorfpädagogischen Gefilden. Der Subtilität sozialer Sinnlichkeiten wird in beiden Bereichen Rechnung getragen, auch wenn die wissenschaftliche Übersetzung der dort formulierten ‚Erkenntnisse‘ einige Schwierigkeiten bereitet.²³

Waldorfpädagogik für die Kindergartenzeit beispielsweise setzt explizit bei von Kindern und Pädagogen *geteilten* leiblichen Zuständen an, weil Kinder in diesem Alter nicht nur als intuitiv nachahmend gelten, sondern vor allem als ausgestattet mit aktivierten ‚Wahrnehmungsorganen‘ diesseits der äußeren Sinne, die ihnen Informationen über die leibliche Beschaffenheit ihrer

23 Die Probleme eines soziologischen Zuganges zu musiktherapeutischen Erfahrungen wurden sowohl diskursiv als auch performativ bei einem gemeinsamen Vortrag von Ansgar Herkenrath (Musiktherapeut) und Frank Mürcher (Soziologe), am 02.06.2011 während der DGS-Tagung *Lebensweltliche Ethnographie* in Fulda offenbar. Der Vortragstitel lautete: „Von der Lebenswelt eines Menschen im Wachkoma – Grenzen lebensweltanalytischer Ethnographie und die Chancen therapeutischer Begleitung“. Dem Soziologen blieb verkürzt wiedergegeben nur die Feststellung übrig: Er könne nicht wahrnehmen, was der Musiktherapeut mit seinen PatientInnen erlebe, er müsse als Soziologe dazu schweigen. Der Musiktherapeut dagegen konnte auf seine Weise darstellen, wie sich zu Menschen im Wachkoma musikalische Wege bahnen lassen, sich mithin eine basale Form von Sozialität herausbilden würde, die weder sprachlich noch auf anderen Kanälen ‚generierbar‘ wäre.

erwachsenen Gegenüber vermitteln, die diesen selbst verborgen sein können. Diesen Zuständen würden die Kinder sich auf ihre Weise unmittelbar anpassen, es bildeten sich also – in die hier vorläufig verwendete Sprache übersetzt – soziale Leib-Gefüge heraus, abhängig von der leiblichen ‚Gestimmtheit‘ der anwesenden Erzieher. Aus diesem Grund wird normativ eine beständige ‚Arbeit‘ der Pädagogen an einem angemessenen Selbst- und Weltverhältnis gefordert. Dazu gehören auch: Übungen in ‚Präsenz‘, eine Art praktizierte Epoché, also angewandte Phänomenologie zur beständigen Glättung leiblicher Wogen und Einnahme einer bis in die zartesten leiblichen Verästelungen reichenden *Distanz* zu den Sorgen und Nöten, die der Alltag außerhalb des Kindergartens bereit halten kann, um den Kindern offen und frei begegnen zu können (Verweise bei Pätzold 2013).

Sensibilisiert durch musiktherapeutische und waldorfpädagogische Schriften zu den dort jeweils auf unterschiedliche Weise unterstellten *Möglichkeiten* basaler leiblicher Sozialität bin ich schließlich für mehrere Wochen in den Alltag der Pflegeheim-Station eingetaucht und habe versucht, Beobachtungsprotokolle über die unterschiedlichen ‚Leiblichkeiten‘ vor Ort anzufertigen, nebst der Protokollierung dessen, was an Organisations- und Interaktionswirklichkeit sprachlich, handelnd und verhaltend für mich sichtbar war. Dazu gehörte auch der notdürftige Versuch, die zumeist über Jahre herausgebildeten Wahrnehmungsmuster einzelner Pflegerinnen zu rekonstruieren. Manche registrierten ein ‚Fallen‘ fast noch bevor es stattfand und konnten versuchen, hinzuzueilen, auch wenn der betreffende Bewohner sich den Augen verborgen, am anderen Ende eines Raumes aufhielt, sie bemerkten das Einnässen einer Bewohnerin quasi im Vollzug und konnten darauf sofort reagieren, beständig schienen Sinne aktiviert, über die eine Außenstehende nur rudimentär verfügt und deren Wirken sich unter anderem vermittels der Geschwindigkeit, mit denen zum Teil auf ‚Probleme‘ reagiert wird, wahrnehmen lässt.

Die Beobachtung des Alltags erfolgte in zwei unterschiedlichen Modi: in phänomenologischer und hermeneutischer Einstellung.²⁴ Das *ausschließliche* Erkunden in ‚phänomenologischer Einstellung‘ während der Datenerhebung erwies sich als unmöglich, weil schon die Erfassung der Differenz zwischen ‚normalen‘ Situationen und ‚krisenhaften‘ Situationen die Einbeziehung eines hermeneutisch geschulten sozialen Sinnes erforderte: Mir erschien am Anfang fast alles krisenhaft, angefangen bei den gegen Mittag noch im Nachthemd durch die Gänge geisternden Bewohnerinnen bis hin zu den lauten Schimpftiraden einer ‚Neuen‘ und dem vor seinem vollen Essenstablett in sich

²⁴ Auf die Differenz zwischen ‚hermeneutischer‘ und ‚phänomenologischer Einstellung‘ wird in 1.3.3 eingegangen. Dort steht zwar die Datenauswertungssituation im Mittelpunkt, nicht die Datenerhebung, doch die Herausarbeitung der Unterschiede zwischen beiden ‚Einstellungen‘ gilt genauso für die Erhebungssituation. Grob verkürzt handelt es sich bei der ‚hermeneutischen Einstellung‘ um einen aktivierten Sinn für Bedeutungsnuancen in differierten sozialen Medien (Affekte, Wahrnehmungen usw., vgl. 3.1.2), bei der ‚phänomenologischen Einstellung‘ um einen aktivierten Sinn für basale soziale Erscheinungen, um einen sozialtheoretischen Sinn.

zusammengesunkenen Herrn, um den sich stundenlang niemand kümmerte. Das Beobachten der mir gänzlich unbekannten Menschen, wann beispielsweise der schnelle Schritt der Stationschefin für Ärger stand, wann für Elan, wann die Blicke der Bewohner Wiedererkennen ausdrückten, wann Abweisung oder Indifferenz, wie Grund-Stimmungen in den zwei Stations-Räumlichkeiten (,oben‘: besonders schwere Fälle; ,unten‘: alle anderen) sich aufbauten und änderten, die Erfassung all dieser ,phänomenologisch‘ auszuwertenden Informationen, bedurfte der durch hermeneutische Deutungsprozesse gewonnenen wachsenden Vertrautheit mit dem Stationsalltag, auch wenn diese Vertrautheit zugleich auf Kosten der ,phänomenologischen Einstellung‘ ging.

Der Wechsel zwischen dem Versuch einer theoriegenerierenden phänomenologischen Beobachtung der sozialen Leib-Gefüge und einem systemtheoretisch orientierten hermeneutischen Blick auf die Interaktions- und Organisationswirklichkeit im Pflegeheim fühlte sich an wie der Wechsel der Wahrnehmungen bei einem Kipp-Bild. Bevor sich eine gewisse Vertrautheit mit dem Alltag auf der Station herausgebildet hatte, war es leichter, den phänomenologischen ,Blick‘ einzunehmen, als später, weil sich eine gemeinsame Geschichte mit den Bewohnern und Mitarbeiterinnen herauszubilden begonnen hatte, die einzuklammern immer schwerer fiel. Gleichzeitig bildeten sich bestimmte relevante ,Sinne‘ erst während des Aufenthaltes heraus, so dass die Anfangsbeobachtungen sinnlich wesentlich ärmer waren als spätere Beobachtungen, deren Zustandekommen sowohl von der erfolgreichen Einnahme einer ,hermeneutischen Einstellung‘ abhingen, als auch von ihrem Zurückdrängen. Das Dilemma der wechselseitigen Abhängigkeit bei gleichzeitigem Ausschluss – wenn der ,hermeneutische Sinn‘ aktiviert war, konnten keine ,phänomenologischen Beobachtungen‘ gemacht werden und umgekehrt – ließ sich bis zum Schluss nicht auflösen.

Ergänzt werden die Beobachtungsprotokolle von jeweils im Nachhinein notierten Gesprächen mit den Pflegerinnen, die ,zwischen Tür und Angel‘ oder während ihrer sporadischen Raucherpausen geführt wurden. Es gibt zwar die Vorschrift zurückgezogener Essens-Pausen, doch die Stationswirklichkeit verunmöglichte einen solchen ,Luxus‘, so dass die Pflegerinnen zumeist gemeinsam mit den Bewohnern (nur in größerer Geschwindigkeit als diese) aßen, während sie zugleich den entsprechend ,Bedürftigen‘ Trinken oder Essen anreichten. Nur mit der Pflegedienstleitung und dem Chef des Pflegeheims wurden zwischendurch mit Tonband aufgezeichnete Experteninterviews geführt, den Pflegerinnen war nicht nur ihre Zeit zu kostbar, um sie an ein längeres und vor allem aufgezeichnetes Interview zu ,verschwenden‘, vor allem wollte keine sich auf Aussagen festlegen lassen, die gegen sie hätten verwendet werden können: Zum Zeitpunkt meiner Anwesenheit schwelten diverse Konflikte zwischen den Mitarbeiterinnen und den unterschiedlichen Leitungspositionen, in deren Fronten ich zwischenzeitlich selbst geriet. Im

Anschluss an die Notizen meines jeweiligen Aufenthaltes habe ich den Tag während der Nachhause-Fahrt auf Tonband Revue passieren lassen und zu Hause etwaige Ergänzungen in den Kladden notiert, von Informationen, die während der praktischen Involviertheit auf der Station untergegangen waren. Ich habe vornehmlich verschiedene Tages-Schichten begleitet, sowie zwei Nachtschichten, die sich in ihrer Organisationsgestalt deutlich unterscheiden von dem Tages-Geschehen im Pflegeheim, obwohl es für viele Demenz-Patienten eine Umkehrung des Tages- und Nachtrhythmus gibt, so dass die Bedürfnisse fast die gleichen bleiben.

1.3 Übersetzungsverfahren

1.3.1 Theorie und Empirie

Die folgenden Überlegungen basieren auf einem doppelten Unbehagen: der Selbstverortung empirischer Sozialforschung in unmittelbarer Nähe zu ihrem Gegenstand und mehr oder minder großer Distanz zu soziologischer Theorie. Nimmt man das gesellschaftstheoretische Argument Luhmanns ernst, „dass die Strukturen [des Wissenschaftssystems] nicht im Durchgriff von außen bestimmt werden können“ (Luhmann 1990c: 622), dann *unterscheiden* sich sowohl die Methoden soziologischer Welterschließung von ihren alltäglichen Pendants, als auch die Theoriebildungen von Theoretisierungen ‚außerhalb‘ der Soziologie. Stattdessen müsste von einer soziologischen ‚Schließung‘ oder zumindest von einer analytischen Trennung zwischen der *soziologischen* Auslegung von Daten und sonstigen Selbstbeschreibungen der *sozialen Wirklichkeit* ausgegangen werden. Das lässt die alte Diskussion um den Beobachterstandpunkt der Soziologie, ihrer Verstricktheit in die Phänomene, die sie zu analysieren trachtet, wieder aufflackern. Anstelle von einer methodologisch unterstellten *Identität* qualitativer Verfahren und alltäglicher Theoretisierungen, die sich höchstens graduell, nicht aber systematisch unterscheiden würden²⁵, wird in dieser Arbeit von einer *Differenz* zwischen soziologischen Theoriebildungen und Methoden gegenüber nicht-soziologischen Äquivalenten ausgegangen. Sowohl die hier verfolgte Fragestellung als auch die Versuche ihrer mehr oder weniger methodischen Bearbeitung gelten als spezifisch soziologische ‚Zurichtung‘ der Welt – ohne das geleugnet werden würde, dass die Bedingungen der Möglichkeit soziologischen Forschens *in* dieser ‚Welt‘ verortet »sind. Doch noch diese Freilegung folgt soziologischen Beobachtungsformen (Luhmann 1997a: 1128ff.).

Soziologische Weltbeschreibungen werden methodologisch eingeführt als spezifische ‚Sprachspiele‘ in Form von »Theorien«, die sowohl die äußeren Grenzen der Soziologie bilden, als

25 So bspw. bei Bohnsack et al. (2001), die hier exemplarisch herangezogen werden, um darzustellen, wovon diese Arbeit sich abgrenzt. Die Autoren formulieren für die dokumentarische Methode den Anspruch, mit ihr ein „implizites oder a-theoretisches Wissen zur begrifflich-theoretischen Explikation zu bringen“ (9) und gehen dazu methodologisch von einem im Sozialen selbst verlaufenden Bruch zwischen implizitem und explizitem ‚Wissen‘ aus, so dass die Explikation *nicht* als *spezifisch soziologische* Explikation erscheint, sondern so dargestellt wird, als könnte sie ‚jedermann‘ vornehmen. Auf diese Weise wird versucht, einer „objektivistischen“ Hypostasierung des soziologischen Beobachterstandpunktes zu entgehen, ohne einer „subjektivistischen“ Variante trivialer Sozialforschung zu erliegen (a.a.O.: 10f.). Die vermeintliche „Überwindung“ dieses „Dilemmas“ durch die Selbstverortung als Soziologe auf Seiten der *Theorie im Alltag* verwischt allerdings die innerwissenschaftliche Verhaftetheit eines *soziologischen* Zugriffs auf soziale Phänomene. Theoretisierungen und Explikationen bleiben innersoziologische Versuche von Weltbeschreibungen, folgen methodologisch und terminologisch innersoziologischen Grenzziehungen und Kategorisierungen und schaffen eine spezifisch soziologische Sicht der Welt. Noch die Selbstbeschreibung der Methode als Selbst-Theoretisierung der Praxis Jedermanns erscheint dann als ein genuin *soziologisches* Missverständnis.

auch – durch ihre sukzessive Vermehrung – im Inneren zur Herausbildung einer ausdifferenzierten ‚Landschaft von soziologischen Lebensformen‘, die im Habitat ‚Soziologie‘ mehr oder weniger friedlich koexistieren, geführt haben. »Methoden« werden dagegen als *Übersetzungs-Verfahren* von sozialen Phänomenen in soziologische Beschreibungen angesehen, beziehungsweise um im Bild des Habitats zu bleiben, als Schleusen zwischen nicht-soziologischen und soziologischen Lebensformen. Wer Dokumente in spezifischer Weise sequenzialisiert, re-organisiert oder sortiert, wer Phänomene in Zahlen verwandelt und diese in spezifischer Weise in ein Verhältnis zueinander setzt, wer Anderen Fragen stellt und Interviews in spezifischer Weise konserviert, aufbereitet und interpretiert, wer Simulationen sozialer Prozesse anfertigt, der *übersetzt* nach dem in dieser Arbeit zugrunde gelegten Verständnis soziale in soziologische Wirklichkeit – mittels soziologischer Verfahren. Den Stempel des ‚Soziologischen‘ erhalten diese Verfahren nur *durch* ihre soziologische Verwendungsweise. In anderen Zusammenhängen können gleiche Vorgehensweisen auch nicht-soziologische Ergebnisse zeitigen, ohne damit die Differenz zwischen Soziologie und Nicht-Soziologie zu verwischen, so wie papierförmiges Geld auch zum Basteln von Origami-Figuren genutzt werden kann und damit in einen ganz unökonomischen Zusammenhang überführt wird, ohne das Wirtschaftssystem in Frage zu stellen. Ein solches Methoden-Verständnis impliziert dementsprechend nicht, dass *Verstehen* oder *Explizieren* als genuin soziologische Vorgehensweisen erachtet werden, sondern nur, dass ihre soziologische Anwendung und methodologische Rechtfertigung wissenschaftlichen Eigenlogiken folgt. Das ‚Funktionieren‘ einzelner Methoden zur Bearbeitung soziologischer Fragen lässt sich sowohl wissenschaftshistorisch als auch methodologisch begründen, nicht aber anthropologisch, ethnomethodologisch oder alltagsphänomenologisch.

Für eine ‚empirische Sozialforschung‘ – als die sich diese Arbeit versteht – bedeutet ein solches Soziologieverständnis, dass der Abstand zu der ‚beforschten‘ sozialen Wirklichkeit methodologisch maximiert wird, während die Differenz zwischen Theorie und Empirie entfällt. Der Begriff »Empirie« taucht auf beiden Seiten einer Unterscheidung auf: als all das, was für eine soziologische Forschung gerade in der ‚sozialen Welt‘ von Belang ist und als das, was durch diese Forschung als soziologischer Tatbestand erscheint. Zur besseren Unterscheidung, auf welche ‚Seite‘ in dieser Arbeit sprachlich verwiesen wird, könnte man *E'* zur Kennzeichnung der *soziologischen* Bearbeitung empirischer ‚Wirklichkeit‘ einsetzen. *E'* steht dabei für die Gewinnung der ersten "Rohdaten" (Kalthoff 2008: 9) genauso wie für ihre methodische Aufbereitung, Relationierung, Interpretation und all das, was am Ende einer ‚empirischen Sozialforschung‘ in eine "Theorie begrenzter Reichweite" (Lindemann 2009: 19f.), eine "bereichsbezogene" Grounded Theory (Strauss 1998: 303) oder schlichtweg eine „kreative“ empirische Forschung (Hirschauer 2008: 184)

einfließt. *E'* umfasst nach dieser Definition nicht nur als ‚Daten‘ verwendetes Material, sondern den Prozess ihrer mehr oder weniger methodischen Zurichtung und das Ergebnis dieses Prozesses in Form einer soziologischen Beschreibung irgendeines ‚Ausschnittes‘ der sozialen Welt. *E'* steht mithin zunächst gleichermaßen für quantitative wie für qualitative empirische Sozialforschung während ihres gesamten Verlaufes. *E'* steht zugleich für die *Unmöglichkeit* eines a-theoretischen und a-methodischen soziologischen Vorgehens, es sei denn, man verlässt die Gefilde (s)einer Wissenschaft und paraphrasiert als ‚Alltagsmensch‘ oder formuliert Texte als ‚Künstler‘. Stattdessen handelt es sich nach den bisherigen Ausführungen bei *E'* um die wie implizit auch immer erfolgte *Übersetzung von E in (eine) soziologische Theorie(n) mittels Methode(n)*. *E'* könnte mithin *ersetzt* werden durch methodisch kontrollierte Theoriebildung, soziologische Empirie (*E'*) bildet kein eigenes Sprachspiel *neben* den kursierenden Theorie-Sprachspielen, sondern wird jeweils *in* einem Theorie-Sprachspiel formuliert.²⁶ *E'* gilt dementsprechend auch nicht als *Produkt* einer Methodenanwendung, sondern als ihr Vollzug.

Mit dieser These platziert man sich innerhalb der Theorie-Empirie-Debatte diesseits der Relikte von Lagern, die einmal als ‚Empiristen‘ und ‚Theoristen‘²⁷ zu soziologischen Grabenkämpfen angetreten waren, um sich im Verlauf der wissenschaftstheoretischen Debatten der 1960er zu einem Waffenstillstand durchzuringen, ohne die Unterscheidung selbst einzuebnen. So kann Lindemann noch immer in neo-popperianischer Manier fordern, sich *vor* der Durchführung einer empirischen Forschungsarbeit Rechenschaft darüber abzulegen, mit welchen sozialtheoretischen Annahmen man selbst ‚ins Feld‘ gehe (2009: 21ff.) – da die jeweiligen theoretischen Annahmen die auf ihnen basierende ‚empirische Sozialforschung‘ determinierten. Wer ‚Interaktionen‘ suche, für den verwandle sich die komplexe soziale Wirklichkeit in eine Ansammlung von ‚Interaktionen‘; wer dagegen ‚Netzwerke‘ unterstelle, für den verwandle sich die soziale Wirklichkeit eben in ‚Netzwerke‘. Habe man sich dies vor Augen gehalten und dem Leser mitgeteilt, welche Sozialtheorie man bevorzuge, könne man daran gehen, mittels einer empirischen Forschung Theorien begrenzter Reichweite zu generieren beziehungsweise aus gegebenen Theorien begrenzter Reichweite gesellschaftstheoretische Schlüsse zu ziehen. Zwischen Sozialtheorie und Empirie (Theorie begrenzter Reichweite/Gesellschaftstheorie) verläuft mit anderen Worten nicht nur ein methodologischer Graben, das Verhältnis von ‚Sozialtheorie‘ und ‚Empirie‘ gleicht zugleich einer imperialen Abhängigkeit. Keine ‚Empirie‘ kann sich aufschwingen und behaupten, sie sei nicht in ‚Handlungen, zerlegbar. Das Irritationspotential, dass dennoch zugestanden wird, kann sich deshalb

26 Was nicht notwendigerweise heißen muss: in einer kohärenten Theorie-Sprache.

27 Wenn auch unter anderen Überschriften, wie ‚Rationalisten‘, ‚Positivisten‘ etc. subsumiert.

auch nur indirekt äußern – durch Unstimmigkeiten innerhalb der Theorie selbst. Keine empirischen Rebellentruppen vermögen ein Theorie-Imperium direkt zu stürzen.

Dem hält Hirschauer *entgegen*, dass damit einem "beobachtungstheoretischen Dezisionismus" das Wort geredet würde, der nicht nur empirische Forschungen in letzter Konsequenz obsolet machen würde, sondern auch die "Empiriegeladenheit von Theorien" missachte (2008: 168). Hirschauer fordert stattdessen „Austauschbeziehungen“ ein (a.a.O.: 169), betont aber zugleich die *Eigensinnigkeit* empirischer Phänomene. Theoretische und methodische Reflexionen führten zu oft zur *Degradierung empirischer Daten* auf bloße Illustrationen theoretischer Konzeptionen beziehungsweise auf Antwortautomaten in standardisierten Verfahren. Sie sollten stattdessen als soziologischer „Dialogpartner“ gestärkt werden (a.a.O.: 182). Auch hier bleibt mithin die Differenz zwischen Theorie und Empirie aufrechterhalten, zugunsten der Eigenständigkeit von ‚Empirie‘. Nur vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung lässt sich der Wunsch Hirschauers verstehen, endlich auch ‚Empirie‘ statt immer nur ‚Methoden‘ und ‚Theorien‘ in andere Fächer zu exportieren (Hirschauer 2008: 184). *Ebnet* man dagegen – wie hier vorgeschlagen – die Unterscheidung zwischen Theorie/Methoden einerseits, Empirie andererseits *ein*, wird nicht nur verständlich, warum der von Hirschauer gewünschte Export bislang nicht der Fall war, sondern auch, warum es sich um einen *unerfüllbaren* Wunsch handelt. Es gliche einem Streich der Schildbürger, nackte ‚Empirie‘ zu exportieren.

Wird stattdessen davon ausgegangen, dass empirische Sozialforschung – egal in welcher Form sie erfolgt – das Anfertigen soziologischer Weltbeschreibungen in theoretischen Sprachspielen mittels mehr oder weniger methodisch kontrollierten Übersetzungsverfahren ist, ließe sich der um Empirie besorgten Position entgegen, dass die Eigensinnigkeit und Widerständigkeit von ‚Primär-Daten‘ nicht durch zu viel Theoretisieren und Methodologisieren unterlaufen wird, sondern durch zu wenig von beiden Reflexionsbewegungen, weil sie in den Abgründen der Theorien und Methoden schlummerte, statt in den ‚Daten‘ selbst zu wurzeln. Der um Theorie besorgten Position wiederum ließe sich metaphorisch entgegen, dass Wörterbücher das Verfassen eines stimmigen Textes weder zu ersetzen, noch zu steuern vermögen. Wer seinen ‚empirischen‘ Ausführungen sozialtheoretische Annahmen vorausschickt, verfährt wie ein Übersetzer, der eine Wortliste der Zielsprache an den Anfang eines Werkes setzt, anstatt im Prozess des Übersetzens die (Un-)Tiefen einer Sprache auszuloten. Sprachbeherrschung kennzeichnet sich nicht durch die Zurschaustellung der Kenntnis einzelner Wortbedeutungen, sondern durch die Fähigkeit, die Hörer/Leser vergessen zu machen, in welchem Grad ihr Verstehen von den Möglichkeiten der Sprache abhängt, in der sie ‚leben‘.

Die hier vorgeschlagene ‚Totalisierung‘ von Theorie und Methode soll dementsprechend nicht missverstanden werden als Aufforderung zur Aufhebung empirischer Forschungen, sondern wurde

im Gegenteil angestoßen von einer methodologischen Suchbewegung, wie ‚gute‘ empirische Arbeit durchzuführen sei. Dass die *Unterscheidung* eines Forschungs-Anfangs ‚in den Daten‘ *oder* ‚in sozialtheoretischen Setzungen‘ schlichtweg selbst das Problem war, stellte sich erst heraus, als beide Anfangsmöglichkeiten versucht wurden und sich als unmöglich erwiesen: es gab weder a-theoretische ‚Daten‘ noch rein theoretische Setzungen. Anstatt daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, es eben mit empiriegetränkten Theorien und theoriegeleiteten Datenanalysen zu tun zu haben, wurde die Differenz zwischen Theorie und Empirie selbst allmählich brüchig. Statt dem Problem durch ‚Hybridisierung‘ zu begegnen, gerieten die Eigenheiten empirischer Sozialforschung selbst auf den Prüfstand – mit dem skizzierten Ergebnis, sich *jenseits* der Unterscheidung von Theorie und Empirie zu positionieren und stattdessen die Unterscheidung von Soziologie und Sozialem zu stärken. ‚Theoretische Empirie‘ gilt bei diesem Empirieverständnis dementsprechend als Pleonasmus, ‚empirische Wirklichkeit‘ dagegen als Oxymoron.

Eine Konsequenz einer derartigen Weichenstellung ist die Verschiebung bislang als genuin theoretisch geltender Texte in einen *metasozioologischen* Raum und als genuin empirisch geltender Texte in einen *protosozioologischen* Raum. Damit wird der Theorie-Begriff *einerseits* inflationär und verliert seine innersozioologische Differenzierungskraft. Bislang bewegen sich ‚Theoretiker‘ scheinbar in einer Art eigenständigen Sphäre *neben nicht*-theoretischen soziologischen Sphären (beispielsweise der vermeintlichen Sphäre empirischer Sozialforschung mit ihren Methodenstreitigkeiten). Stattdessen gelten *innersozioologische* Unterscheidungen diesem Text als Unterscheidungen *zwischen* konkreten theoretischen Positionen bzw. im Anschluss an Wittgenstein als Unterscheidungen zwischen soziologischen (=theoretischen) Sprachspielen – wenn auch viele Positionen dies nicht zu ihrer Selbstbeschreibung machen würden, sondern sich betont a-theoretisch gebärden. *Andererseits* dient der Theorie-Begriff der Markierung der soziologischen Grenzen selbst: Soziologie gilt der hier angedeuteten Position als Gesamtheit ihrer theoretischen Sprachspiele. Die *differentia specifica* der Soziologie gegenüber (und in) der sozialen Wirklichkeit sind ihre Theorien. »Sprachspiele« werden in dieser Arbeit eingeführt als spezifische soziale Erscheinung im Wissenschaftssystem, speziell dem ausdifferenzierten ‚Teil‘system »Soziologie«. Es handelt sich um einen Begriff zur Kennzeichnung der besonderen Kommunikationsform »soziologische Theorien«, der gewissermaßen in die Wissenschaftstheorie Luhmanns eingeschleust wird und dort den formalen Begriff „Programme“ für die Soziologie konkretisiert. Der Mehrwert des Konzeptes »Sprachspiele« gegenüber ‚Programmen‘ ist der schon im Wort enthaltene Hinweis auf die Sprachförmigkeit von Theorien und ihre Reduziertheit gegenüber natürlichen Sprachen, in denen sie – gleichsam versuchsweise – stattfinden. So zumindest übersetze ich die Hinweise Wittgensteins zu der schillernden Sprachspiel-Metapher, die an einem Ende eines heuristischen Spektrums für

„primitive Sprachformen“ steht, für „Sprachformen, mit denen ein Kind anfängt, Gebrauch von Wörtern zu machen“ (1984b: 36f.), als auch für das andere Ende des Spektrums, für „das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist“ (1984a: 241). Siedelt man soziologische Versuche der Weltbeschreibung irgendwo zwischen diesen beiden Extremen an, handelt es sich um „in sich geschlossene Systeme der Verständigung“ (1984c: 100).

Wenn soziologische Texte Entfaltungen unterschiedlicher Sprachspiele sind, dann wurde – auf welchem Weg auch immer – in unterschiedlicher Form gegebene ‚soziale Wirklichkeit‘ in eine ‚soziologische Sprache‘ übersetzt. Damit dieser Übersetzungsprozess nicht nur metaphorisch als solcher erscheint, bedarf es einer Reflexion auf das Verhältnis wissenschaftlicher Texte und ‚Wirklichkeit‘. Denn kann nicht nur dort im engen Sinn »übersetzt« werden, wo das gleiche Medium vorliegt – beispielsweise zwei Sprachen? Wenn dies nicht der Fall ist, stattdessen vielleicht nur wahrnehmungsförmige Ereignisse vorliegen, sollte dann deren wissenschaftliche Erfassung sinnvollerweise mit dem Anfertigen einer Übersetzung beschrieben werden? Sind Biologen ‚Übersetzer‘ der Mannigfaltigkeit lebendiger Erscheinungen in wissenschaftliche Beschreibungen? Wohl nur in einem sehr vagen metaphorischen Sinn. Wie können dann Soziologen überzeugend als ‚Übersetzer‘ der Mannigfaltigkeit sozialer Erscheinungen begriffen werden? Und wieso lässt das soziologische Anfertigen einer ‚Übersetzung‘ ein hier sogenanntes »Sprachspiel« entstehen?

Die ‚Welt als Text‘ wahrzunehmen, hatte im Verlauf der uns durch schriftliche Zeugnisse zugänglichen Zeiten immer wieder Konjunktur (Blumenberg 1986). Auch im zwanzigsten Jahrhundert gab es eine Phase übermäßiger Sprach-Faszination, wo alle geisteswissenschaftlich relevanten Erscheinungen sprachförmig gedeutet wurden. Wittgenstein wird ein nicht unerheblicher Beitrag zu dieser zwischenzeitlichen Faszination zugeschrieben. Wenn hier von ‚Übersetzen‘ geschrieben wird, dann allerdings nicht vor diesem wissenschaftshistorischen Hintergrund. Eine Gleichförmigkeit des Mediums ‚wissenschaftlicher Aussagen‘ und ‚sozialer Erscheinungen‘ kann auch jenseits des *linguistic turn* eingeführt werden – ohne die soziale Welt auf sprachförmige Erscheinungen schrumpfen lassen zu müssen.

Luhmann beispielsweise vervielfältigt Soziales in einen Kosmos ausdifferenzierter Kommunikationssysteme und verortet soziologische Aussagen und soziale Erscheinungen im selben Medium Sinn, erscheinend als *Kommunikation*. Kommunikationen können sprachliche Äußerungen sein, müssen es aber nicht. Die Bezahlung eines Brötchens ist ebenfalls Kommunikation, selbst wenn niemand ein Wort dabei verliert. Deshalb würde Luhmann es ablehnen, die *soziale Welt* als eine Vielzahl von *Sprachspielen* zu beobachten. Dennoch, wird hier behauptet, handelt es sich bei der Theorie sozialer Systeme um ein *soziologisches Sprachspiel*, dass dem umfassenden sozialen System Gesellschaft und ihrer ausdifferenzierten Gestalt eine mehr oder weniger geschlossene

sprachliche Gestalt verleiht und in das alle sozialen Erscheinungen übersetzt werden *können*. ‚Übersetzt‘, weil so etwas wie eine eigene – nicht private, aber intern stabilisierte – Semantik entsteht, die zwar sowohl mit der natürlichen Sprache verwoben ist, in der die Theorie formuliert wird, als auch mit anderen wissenschaftsinternen Sprachspielen, aber in der die einzelnen Begriffe, Konzepte und Metaphern sich *wechselseitig* erläutern. Wer beginnt, sich mit der Systemtheorie vertraut zu machen, muss über einen Abgrund von anfänglichem Nicht-Verstehen hinweglesen, mit dem Vertrauen darauf, dass sich ab irgendeinem Punkt die vielen neuen Begriffe zu einer stimmigen Theorie fügen, die nacheinander eingeführt werden und doch eher in einem topologischen Gefüge stehen, als in einer schriftbedingten sequentiellen Abfolge theoretischer Schritte. Es dürfte durchaus Parallelen beim Durchmessen einer (einigermaßen komplexen) soziologischen Theorie und dem Zweitsprachenerwerb geben hinsichtlich des Aufbaus von Sprach-Vertrautheit. Und so wie eine Sprache auch als Weltzugang gilt (Gadamer 1995: 25), scheinen soziologische Theorien Weltzugänge zu sein, deren präreflexive *Evidenz* sich für mit ihnen sozialisierte Soziologen genauso schwer beherrschen lässt, wie die Evidenz der Sprachen, die wir sprechen. Es sind nicht beliebig austauschbare Instrumente, sondern eher noch im Wittgensteinschen Sinne soziologische *Lebensformen*, weshalb es nicht wundert, wie erbittert zum Teil um die eigene Theorie gekämpft wird.

1.3.2 Wirklichkeit und Methode

Die bisherigen Ausführungen klingen klassisch konstruktivistisch. Dennoch gelten soziologische Theorien weder als wirklichkeitsfremd, noch als kontingent – was die hier skizzierte methodologische Position nicht nur jenseits der Unterscheidung von ‚Theorie‘ und ‚Empirie‘ verortet, sondern auch diesseits der Unterscheidung von ‚Konstruktivismus‘ und ‚Realismus‘. Diese grobe – und auf die komplexe Ausdifferenzierung der jeweiligen Seiten gar nicht eingehende – Positionierung hängt mit dem diese Arbeit tragenden *Methodenverständnis* zusammen, das im folgenden angedeutet wird²⁸.

Wenn ‚Soziologie‘ als Gesamtheit ihrer theoretischen Sprachspiele definiert wird, scheint es zunächst, als wäre sie als Wissenschaft ein geschlossenes System ohne Zugriff auf die ‚Welt an sich‘. Stattdessen werden Methoden als ‚Wirklichkeitsträger‘ erachtet, wenn auch in einem etwas

²⁸ Die folgenden Überlegungen sind holzschnittartig, um nicht zu sagen: plump. Das Problem ist zu komplex, um auf dem eingeschlagenen Weg adäquat bearbeitet zu werden, führt es doch in erkenntnistheoretische Abgründe, die auf wenigen Seiten nicht einmal als solche aufgewiesen, geschweige denn durchmessen werden können. Das hier dennoch so getan wird, als würde gleichsam nebenbei das Verhältnis von »Wirklichkeit«, »Theorie« und »Methode« geklärt, liegt weder an Naivität noch an Hybris, sondern an der Überzeugung, dass mit der Selbstbeschreibung des soziologischen Vorgehens als »Übersetzen« die angedeutete Position verteidigt werden *könnte*, die hier nur qua Setzen eines Fähnchens markiert wird.

anderen Sinne, als üblich. Soziologische Theorien geben Auskunft darüber, *das* etwas und vor allem *was* soziologisch sichtbar wird. Methoden geben Auskunft darüber, *wie* etwas sichtbar wird. Das aus dem Griechischen stammende *methódos* steht für die *Suche* nach einem *Weg*, im Mittelpunkt steht die *Suchbewegung* selbst. Wer bei der ‚Zerlegung der Welt‘ zu wissenschaftlichen Zwecken methodisch vorgeht, legt die einzelnen Schritte offen, die er unternimmt, um etwas zu erklären, zu verstehen oder zu beschreiben – damit andere den selben Weg gehen können. Wenn in dieser Arbeit von »Methode« die Rede ist, dann im Sinne eines *wiederholbaren Vollzugs der Übersetzung* zwischen sozialen Phänomenen und soziologischen Sprachspielen bzw. mit anderen Worten: Methoden gelten als *nachvollziehbare* Übersetzungsverfahren. Diese Definition liegt sowohl diesseits der Unterscheidung von Datenerhebungs- und Datenauswertungsmethoden, als auch der Differenz zwischen qualitativen und quantitativen Methoden. Als genuin soziologisch gelten die Methoden, die soziologische Theorien und soziale Wirklichkeit ineinander übersetzen, wobei die Richtung nicht von vornherein festgelegt ist.

Anhand einer beliebigen selbstbeschreibend qualitativ forschenden Arbeit lässt sich das in diesem Text methodologisch unterstellte Verhältnis von Wirklichkeit, Theorie und Methode konkretisieren. Die Arbeit an Material beginnt quasi schon, nur handelt es sich um wissenschaftsinternes Material, das zugleich der Erarbeitung der methodologischen Position dieses Textes im Vollzug dient. Der gewählte ‚Fall‘ ist eine empirische Studie zu den Grenzen des Sozialen, wie sie in der Intensivmedizin ‚konstruiert‘ werden würden (Lindemann 2002). Rekonstruiert werden sowohl die *Selbstbeschreibungen* des methodischen Vorgehens der Arbeit (2. Kapitel) als auch deren dargestellter *Vollzug* innerhalb eines Ausschnittes der empirisch-theoretischen Aufbereitung (5. Kapitel). Die ‚Daten‘ Lindemanns sind ‚vorgefundene Texte‘; ‚Interviews‘; ‚Beobachtungen‘; ‚protokollierte Reflexionen‘ und ‚protokollierte Gefühle‘ und entstammen einer zwischen 1997 und 1999 vorgenommenen ethnographischen Feldforschung (Lindemann 2002: 91). Die zu diskutierende These lautet, dass Lindemann methodisch eine Form des soziologischen Übersetzens vollzieht, die es *offen* lässt, ob von einer konstruktivistischen oder einer nicht-konstruktivistischen erkenntnistheoretischen Position aus argumentiert wird. An diese Offenheit knüpft das in dieser Arbeit präferierte Vorgehen an, unabhängig von den sonstigen theoriesprachlichen Präferenzen Lindemanns.

Formal lässt sich feststellen, dass sich in den Teilkapiteln 5.1 bis 5.4 ein nahezu gleichgewichtiger Wechsel von ‚Datenpräsentation‘ und ‚Interpretation‘ findet. Nur das sehr kurze abschließende Teilkapitel 5.5 verzichtet auf ‚Daten‘ und formuliert das Fazit des Kapitels sowie die Überleitung zum nächsten Kapitel. Ausgangspunkt des Kapitels ist die Beobachtung, dass eine Patient „nicht nur eine Ordnungs- bzw. Zuordnungseinheit für ärztliche Diagnosen und Therapien“ ist (4. Kapitel),

„sondern auch eine Einheit, die sich von sich aus zeigt, in deren äußerer Erscheinung eine *Eigenaktivität* expressiv realisiert ist“ (Lindemann 2002: 225, Herv.v.A.K.). *Wie* sich diese Eigenaktivität *zeigt* und „welche Bedeutung der expressiv realisierten Eigenaktivität in den oft technisch vermittelten Interaktionen zukommt, in denen diagnostiziert und therapiert wird“ wird als erste in diesem Kapitel zu behandelnde Frage eingeführt. Die Frage setzt das vorher im Buch eingeführte Theorem Plessners voraus, nach der sowohl ‚Leben‘ als auch ‚Bewusstsein‘ als ‚Eigenaktivitäten‘ deutbar sind, allerdings nicht direkt, sondern indirekt, über ‚Zeichen‘, da die Eigenaktivität selbst ‚ou-topisch‘ sei.

Die *theoretischen Erwartungen* sind von vornherein klar benannt: Nachdem Mediziner einen Patienten zunächst in Einzelzeichen ‚zerlegen‘, unter beständigem Rekurs auf einen ‚ganzen‘ Körper, geht es nun darum, zu zeigen, wie die Einheit von Körper/Einzelzeichen zu einem nicht-körperlichen Bezugspunkt (Leben/Bewusstsein) in Beziehung steht. Wie aber wird *methodisch* das Datenmaterial geordnet und gedeutet bzw. um im hier präferierten Sprachspiel zu bleiben: übersetzt?

Das von Lindemann vollzogene Verfahren wird von ihr selbst als Lösung eines „Übersetzungsproblems“ bezeichnet (a.a.O.: 74): „wie buchstäblich ein und derselbe Körper so grundverschieden sein kann, daß er zu einem integralen Bestandteil sowohl eines strafrechtlichen Tatbestandes als auch eines komplexen apparativ gestützten Meßverfahrens werden kann“, wobei man ergänzen könnte – und einer soziologischen Studie. Ihre eigene ‚Übersetzung‘ des heterogenen Materials in eine stimmige (dem Anspruch nach: *transwissenschaftliche*) Analyse erfolgt dreischrittig: (1) durch die theoretische Einführung eines ‚ou-topischen‘ Bezugspunkt des Wissens; (2) durch die Übersetzung eines medizinischen Konzeptes ‚zweiter Ordnung‘ (das Vier-Ebenen-Modell von Kurthen und Linke) in ein soziologisches Interpretationsmodell (a.a.O.: 79ff.), durch das „der Rekurs auf das ou-topische, d.h. auf einen Punkt, der in Differenz zu den disziplinären Bindungen ist, nicht verloren geht“ (Lindemann 2002: 89); (3) durch die Übersetzung aller Daten in ein auf jeweils einer Ebene beziehungsweise einer Ebenen-Beziehung dieses Modells liegendes Phänomen. Das Interpretationsmodell enthält mit anderen Worten die gesamte Datenauswertung *in nuce*. Einen „Tauglichkeitstest“ des Modells sieht Lindemann darin, (alle) „Beobachtungsdaten in einen plausiblen Zusammenhang zu bringen“ (a.a.O.: 95).

Das Interpretationsmodell führt drei Ebenen der ‚Gegebenheit‘ von Patienten ein: eine dritte Ebene der Zeichen („parzellierte Gestalt“), eine zweite Ebene der Gestaltganzheit und eine erste Ebene des ou-topischen Gegenüber (Leben und Bewusstsein), die in *jeder* medizinischen ‚Diagnose‘ in Beziehung zueinander gesetzt werden würden, indem ein „Weg von der zweiten Ebene über die dritte hin zur ersten Ebene und von dort zur zweiten zurück“ beschrieben werden würde

(Lindemann 2002: 95). Während das erste empirische Kapitel (4. Kapitel) den Weg von der zweiten (Gestalt Ganzheit) über die dritte Ebene (Vielfalt der Zeichen) im Durchgang durch ihr Material nachzeichnet, widmet sich das hier im Mittelpunkt stehende zweite empirische Kapitel (5. Kapitel) dem Weg zur ersten Ebene (Ou-topisches Gegenüber) und von dieser zur zweiten zurück (Gestalt Ganzheit).

Weder der ou-topische Bezugspunkt des Wissens (1), noch das Modell selbst (2) lassen sich sinnvoll als ‚Methode‘ bezeichnen. Das Interpretationsmodell ist eine *Theorie* über die ‚Gegebenheit‘ von Patienten im medizinischen System. In der Terminologie dieser Arbeit handelt es sich um die stark verdichtete Einführung eines Sprachspiels. Erst der dritte Schritt wirft methodische Fragen auf, wie soziale Ereignisse „auf die Ebenen des Modells bezogen“ werden (93) – wie genau also die Übersetzung von zunächst präsoziologischen Phänomenen in das von ihr vorgeschlagene soziologische Sprachspiel vonstatten geht. Zur Rekonstruktion dieser Zuordnungspraxis bedarf es eines genaueren Blickes auf den Umgang Lindemanns mit ihrem Material. Ein solcher Blick impliziert zugleich ein ‚Lesen zwischen den Zeilen‘, da sich der *Vollzug* einer Datenanalyse²⁹ – ähnlich wie die ou-topische Eigenaktivität von Leben und Bewusstsein – nur indirekt *zeigt*. Wie Lindemann auswertend vorgeht, scheint einerseits omnipräsent und andererseits im Text aufgehoben.

Ein Textausschnitt verdeutlicht das Problem, jemandes Methode freizulegen³⁰. Der Ausschnitt folgt unmittelbar auf eine dreizehnzeilige Passage, die sich durch ihre Schriftgröße als ‚Beobachtungsprotokoll‘ ausweist (a.a.O.: 17) und den situativen Umgang mit dem instabilen Blutdruck eines Patienten thematisiert, nachdem eine „Perfusionsspritze leergelaufen“ war. „Herr Gümüsdere war ein schwerstkranker Patient, dem es kaum noch gelang, selbständig einen stabilen Kreislauf aufrechtzuerhalten [1]. Ein stabiler Kreislauf gilt in jedem Fall als eine der unabdingbaren Voraussetzungen für die Aufrechterhaltung des Lebens [2]. Darüber hinaus werden die Zeichen, die auf einen stabilen Kreislauf hinweisen, als expressive Realisierung gewertet, d.h., solange es körperliche Phänomene gibt, die als Anhaltspunkte für einen stabilen Kreislauf gelten, gelten diese Phänomene auch als Zeichen des aktuellen Vollzugs des Lebens [3]“ (Lindemann 2002: 237, Klammern v. A.K.).

Jeder dieser Sätze offenbart etwas von dem ‚Übersetzungsverfahren‘ Lindemanns, ohne explizit begründen zu müssen, warum die Übersetzung so und nicht anders erfolgt. Der erste Satz [1]

29 Womit schon der in einem Werk *fixierte* Vollzug gemeint ist, nicht der Prozess im Vorfeld und während der Niederschrift.

30 Die quantitative Sozialforschung bemüht sich diesbezüglich um mehr Transparenz, aber auch hier ‚verschwinden‘ einzelne Schritte in den Darstellungen.

kontextuiert das Beobachtungsprotokoll und beschreibt den Gesundheitszustand des Herrn Gümüsdere, der im Beobachtungsprotokoll *vorausgesetzt* ist. Dieser Schritt scheint *protosoziologisch* verortbar, er könnte sowohl als der Anfang einer Erzählung, als auch ein protokollierter Satz inmitten eines Tischgespräches zwischen Pflegerinnen sein (usw.) – er verweist von sich aus noch nicht eindeutig auf den (Erzähl-)Kontext, in dem er selbst steht. Viele Sätze dieser Art sind nötig, um ethnographische Daten anschlussfähig zu präsentieren. Einen Bezug zu dem gewählten Theorie–Sprachspiel müssen sie nicht aufweisen.

[2] knüpft an das Konzept ‚stabiler Kreislauf‘ in [1] an und formuliert einen an logische Aussagen erinnernden Satz: ‚gilt in jedem Fall als‘ lässt keine Ausnahmen zu. ‚Unabdingbare Voraussetzungen‘ verwandeln sich in einem logischen Kontext in ‚notwendige Bedingungen‘, wobei es sich bei einem ‚stabilen Kreislauf‘ nur um eine, nicht die einzige notwendige Bedingung ‚für die Aufrechterhaltung des Lebens‘ handeln würde. Aus [1] und [2] folgt wie bei einem klassischen Syllogismus, dass die Aufrechterhaltung des Lebens des Herrn Gümüsdere gefährdet ist. Zugleich nähert sich der zweite Satz schon dem theoretischen Sprachspiel, das Lindemann vorschlägt. ‚Das Leben‘ gilt als *ou-topischer* Bezugspunkt medizinischen Handelns. Noch bleibt der Übergang allerdings *vage* – der Satz lässt sich auch rein medizinisch verstehen.

Erst [3] greift die im Modell eingeführte Theoriesprache auf und ordnet den Blutdruck des Herrn Gümüsdere der dritten und der ersten Ebene ihres Interpretationsmodells zu: ein stabiler Blutdruck steht für (‚Zeichen‘ = dritte Ebene) einen stabilen Kreislauf, ein stabiler Kreislauf steht für die Aufrechterhaltung ‚des Lebens‘ (erste Ebene), daraus folgt, dass ein stabiler Blutdruck als ‚expressive Realisierung‘ (des Lebens) deutbar ist. Der dritte Satz des Ausschnittes ist mithin für die vorliegende Frage nach der Methode Lindemanns am fruchtbarsten. Was genau lässt den Wechsel einer Perfussionsspritze (Beobachtungsprotokoll) zum Zeichen für die *Eigenaktivität* des Lebens von Herrn Gümüsdere (Theorie) werden?

Die Relation *folgt* scheinbar *nicht* aus dem Beobachtungsprotokoll, sondern aus der Logik der Theorie. Der Blutdruck von Herrn Gümüsdere bekommt scheinbar keine methodisch eingeräumte Gelegenheit, die Unterstellung, ein ‚vitalexpressives Zeichen‘ zu sein, *zurückzuweisen*, weil Blutdruckkurven (und – wie man wenig später erfährt – Herzfrequenzkurven) „direkt als Zeichen des Vollzugs des Lebens gedeutet werden“ (a.a.O.: 240). *Theoretisch* wird *jede* Manipulation der Blutdruckkurve als „Entscheidung über Leben und Tod“ gedeutet (a.a.O.), was erst zu der *methodischen Regel* zu führen scheint, alle Daten, die auf eine medizinische Sorge um eine konkrete Blutdruckkurve verweisen, der ersten Ebene zuzuordnen.

Das klingt tautologisch – so als wäre eine methodische Deduktion erfolgt, die ohne jede Rücksprache mit dem Material gewonnen worden wäre. Geht man aber davon aus, dass die

Anwendbarkeit der Theoriesprache auf ein Phänomen wie die an Monitoren kontrollierte Blutdruckkurve durch die Beobachtung nahegelegt wird, das Herzfrequenz und Blutdruck – anders als andere Informationen – „*unablässig* auf dem Bildschirm des EKG-Monitors visualisiert sind“ (Lindemann 2002: 238, Herv. v. A.K.), weil es bei ihrer Unregelmäßigkeit buchstäblich um Leben und Tod geht, nähert man sich dem Punkt, an dem Übersetzungen *entstehen*. Die Zeichen, bei denen es – in medizinischer Hinsicht – *unmittelbar* um Leben und Tod geht, werden – in Lindemannscher Hinsicht – als Zeichen der Eigenexpressivität des Lebens gedeutet. Auf ‚das Leben‘ als solches hätten Mediziner keinen Zugriff, die ‚Unmittelbarkeit‘ wird als medizinische Selbstbeschreibung ausgewiesen, die in dem theoretischen Sprachspiel Lindemanns als durch *besondere* Zeichen vermittelte Eigenexpressivität des Lebens *erscheinen*.

Für einen methodologisch interessierten Beobachter der Zuordnungspraxis Lindemanns bleibt es in letzter Konsequenz *unentscheidbar*, ob es die Theorie ist, die besondere Zeichen gleichsam verlangt (wer ‚besondere‘ Zeichen sucht, findet irgendwann auch welche), oder ob es die besonderen Zeichen gibt. Der ‚Ursprung‘ der methodischen Entscheidung, alle Blutdruckmanipulationen als Manipulationen vitalexpressiver Zeichenkonstellationen zu deuten kann gleichermaßen in der Theorie, als auch in der beobachteten Wirklichkeit verortet werden. Geht man davon aus, dass diese Unentscheidbarkeit nicht eine Lindemannsche Besonderheit, sondern ein generelles methodologisches Problem ist, gewinnt die These, es bei Methoden mit dem Vollzug von Übersetzungen zwischen ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wissenschaft‘ zu tun zu haben vielleicht ein wenig Plausibilität.

Dieses Methodenverständnis impliziert, dass Methoden nicht ‚Rohdaten‘ generieren, die in einem *nächsten* Schritt (beispielsweise durch Erklären oder Verstehen) theoretisch zuzuordnen sind. In den Vorhallen der Soziologie tummeln sich nicht eine Menge mehr oder weniger methodisch generierter Daten, die um theoretische Asyle bitten. »Methoden« gelten in dieser Arbeit als bloße *Verfahren* – sie produzieren nicht ‚Daten‘, sondern *Wiederholungen*. Das, *was* als *soziologisches* ‚Datum‘ erscheint, verdankt sich dem theoretischen Sprachspiel, *in dem* es erscheint. Nach der im vorigen Unterkapitel verhandelten These gibt es keine a-theoretischen soziologischen Aussagen, auch wenn der Explikationsgrad des theoretischen Sprachspiels, in dem eine Aussage auftritt, stark variieren kann. Genauso variabel ist der Explikationsgrad des Verfahrens, mit dem soziologische Aussagen generiert werden. Vermutlich ließe sich statistisch eine negative Korrelation hinsichtlich der jeweiligen Explikation beobachten: je mehr Texte den Anschein methodenfreien Assoziierens erwecken, desto theoretischer erscheinen sie; je mehr Texte auf die genaue Rekonstruktion der eigenen methodischen Entstehung eingehen, desto a-theoretischer erscheinen sie. An den Rändern

lägen dann die soziologischen Texte, die sowohl a-methodisch als auch a-theoretisch erscheinen und die Texte, die theoretisch und methodisch hoch.reflexiv scheinen.

Nach dem nunmehr angedeuteten Verhältnis von Theorie und Methode können *gleiche* Übersetzungsverfahren zu *unterschiedlichen* Theoriesprachspielen führen und innerhalb *einer* Theorie *unterschiedliche* Verfahren Anwendung finden – »Wirklichkeit«, »Methoden« und »Theorien« stehen nach dem nunmehr formulierten Verständnis in keinem genetischen Zusammenhang, sondern stabilisieren sich wechselseitig. Weder hängen ‚soziologische Tatbestände‘ (= theoretische Aussagen) einseitig ab von ‚sozialen Phänomenen‘, die sie ‚treffen‘ oder ‚verfehlen‘ können, von denen sie verifiziert oder falsifiziert werden können (hier grob als ‚realistische Position‘ bezeichnet), noch sind umgekehrt soziale Phänomene bloße Effekte soziologischer Tatbestände, die ‚soziale Wirklichkeit‘ nur durch ihre soziologischen Beschreibungen *als soziale* Wirklichkeit wirklich (hier grob als ‚konstruktivistische Position‘ bezeichnet). Im Folgenden wird stattdessen davon ausgegangen, dass durch Über-Setzen spezifische soziale Phänomene als spezifische soziologische Tatbestände beobachtbar/beschreibbar werden und umgekehrt – beide Seiten hängen voneinander ab und werden *im Vollzug des Übersetzens stabilisiert*, ohne das die Differenz zwischen ihnen in Frage stünde.

Um an die Kürzel des ersten Teilkapitels anzuknüpfen: das Verhältnis von E (‚soziale Wirklichkeit‘) und E' (‚soziologische Texte‘) wird in dieser Arbeit als ein im mathematischen Sinne abbildliches begriffen. So wie die mathematische Funktion Elemente einer Definitionsmenge mit Elementen einer Zielmenge verknüpft, gelten E und E' als miteinander *in Relation gesetzt* – ohne das die Richtung der Relation schon festgelegt worden wäre und ohne die Differenz zwischen E und E' aufzuheben. Das Relationieren wird mit dem Begriff des ‚Übersetzens‘ terminologisch gefasst.

Bei der Diskussion des Verhältnisses von Theorie und Empirie wurde der Wittgensteinsche Sprachspielbegriff eingeführt, um die in der Arbeit unterstellte Erscheinungsweise soziologischer Theorien terminologisch zu fassen. Soziologie wurde als Gesamtheit ihrer (theoretischen) Sprachspiele dargestellt. Methoden schienen dabei zunächst in den Hintergrund zu geraten, obwohl die innersoziologischen Hauptstreitigkeiten heutzutage gar nicht zwischen Theorien, sondern zwischen Methodenschulen zu verlaufen scheinen (Kelle 2008: 26ff.).³¹ Da Methoden in dieser Arbeit als Gesamtheit des Vollzugs einer soziologischen Theorie-Darstellung gelten, unabhängig davon, wie explizit und anspruchsvoll der theoretische ‚Gehalt‘ erscheint, der in reinen ‚Materialpräsentationen‘ quantitativer oder qualitativer Provenienz auch nahezu verschwinden kann, sind sie in den Sprachspielen gewissermaßen *aufgehoben*. Sie sind die nur graduell

31 Es ließe sich wissenssoziologisch vermutlich ein soziologisches Selbstverständnis rekonstruieren, nach dem Methoden der eigentliche soziologische Unterbau, Theorien der – optionale – Überbau wären.

explizierbare Bedingung der Möglichkeit für die Entfaltung einzelner Sprachspiele. Warum einzelne Begriffe sich aufdrängen, welche Metaphern sich einschmuggeln, welche Kategorien Phänomene verdichten, welche Schlussfolgerungen gezogen werden usw. gelten als Effekte des ‚benutzen‘ Übersetzungsverfahrens diesseits des ‚sichtbaren‘ Anteils methodischen Vorgehens. Die Konsequenz eines solchen Methodenverständnisses ist die Ausweitung des Begriffes »Methode« auf alle Schritte, die der Genese eines soziologischen Textes dienen. Textgliederung, einzelnen Kapiteln vorgesetzte Zitate, das Verhältnis von methodologischer Metakommunikation und soziologischer Kommunikation ‚erster Ordnung‘ usw. gehören nun zum Vollzug einer soziologischen Übersetzung, ohne bislang explizit als »Methode« benannt worden zu sein. Diese Überschrift kommt scheinbar nur zwei Vorgehensweisen zu: Datenerhebung und Datenauswertung. Entlang dieses engen Begriffes von Methoden lassen sich ‚Schulen‘ unterscheiden, mit allen Ausdifferenzierungs- und Absplitterungserscheinungen, die auch an Sekten beobachtbar sind. Das hier vorgeschlagene viel weiter gefasste Verständnis erlaubt dagegen eine *methodologische* Beobachtung von Text-Dimensionen, die zumeist ein Schattendasein führen – unter anderem ästhetische, narrative und kompositorische Komponenten.³²

Die methodologische Forderung Lindemanns nach einer Ausformulierung der sozialtheoretischen Annahmen im Vorfeld einer empirischen Sozialstudie lässt sich mit einem erweiterten Methodenbegriff beispielsweise unter ästhetischen Gesichtspunkten verteidigen: diese Methode verhindert, dass soziologische Texte in einer Form von Pidgin-Soziologie – entstehend aus der Vermischung unterschiedlicher theoretischer Sprachspiele – präsentiert werden. Die Zurückweisung der Lindemannschen Forderung lässt sich dagegen kompositorisch begründen: Auf dem von Lindemann vorgeschlagenen Weg wird die Theorie-Sprache unnötigerweise verdoppelt – so als würde zunächst eine Idee von Suppe gelöffelt, bevor es an die gekochte Suppe ginge.

Für Freunde eindeutiger methodischer Vorgehensweisen scheint die Grundsätzlichkeit des Versuches, den eigenen methodologischen Ausgangspunkt der Arbeit zu markieren vermutlich übertrieben. Wenn es keinen ‚Grund‘ gibt – warum sollte dann zu tief im metasozialistischen Urschlamm eines Forschungsansatzes gewühlt werden? Welchen Sinn soll es haben, Soziologie als Gesamtheit ihrer Theorien zu definieren und Methoden als reine Verfahren der Wiederholungsproduktion zu begreifen – wenn gleichzeitig die Wiederholbarkeit des währenddessen längst vollzogenen Forschungsprozesses eine ziemlich unwahrscheinliche Angelegenheit ist? Die Organisation der Kapitel, die Fragen, die gestellt werden, die Weisen ihrer Beantwortung scheinen der Idiosynkrasie der Autorin eher geschuldet, als einem methodisch

32 Eine eigene Berücksichtigung der stilistischen Theoriebildungskomponenten findet sich beispielsweise bei Krey 2011.

geprüften Übersetzungs-Verfahren verdankt zu werden. Dieser Verdacht lässt sich auch im nunmehr zu entfaltenden Unterkapitel nicht ganz ausräumen, obwohl es hier explizit um die Methoden gehen wird, die den Umgang mit dem ‚Material‘ geprägt und kanalisiert haben.

1.3.3 Hermeneutik und Phänomenologie

Auf den folgenden Seiten wird versucht, den vorschnellen Anschluss an eine etablierte soziologische Methodenschule zu vermeiden, um Willen der Freilegung zweier basaler Möglichkeiten, Material in nicht quantifizierender Weise zu gewinnen und in soziologischer Absicht zu durchdringen: in *hermeneutischer* oder in *phänomenologischer* Einstellung. Dazu bedarf es einer klaren Unterscheidung beider soziologischer ‚Weltzugänge‘, auch wenn dem Vorhaben der methodischen Differenzierung von »Hermeneutik« und »Phänomenologie« mehrere Probleme im Weg stehen: i) die grundsätzliche Abwendung des philosophischen Ahnherren der Phänomenologie von empirischen Gegenständen, was die methodische Brauchbarkeit einer ‚phänomenologischen Einstellung‘ für soziologische Fragen zunächst massiv schmälert; ii) die wissenssoziologische Adaption der Phänomenologie, die zu ihrer soziologischen Hermeneutisierung geführt hat; iii) die womöglich immanente Verquickung der Phänomenologie mit Hermeneutik – die „Tendenz“, vielleicht sogar „Notwendigkeit“ für Phänomenologie „hermeneutisch zu sein“ (Figal 2012: 525, Übersetz. v. A.K.).

Zu i) Es „könne jedenfalls nicht das von der kontingenten Existenz der Welt und damit des Menschen abhängige Wissensmögliche sein, das Feld positiver Wissenschaftlichkeit“, das einer ‚phänomenologischen Anstrengung‘ würdig sei, beschreibt Blumenberg die Haltung Husserls (2006: 10), der sich demgemäß kaum als methodischer Ahnherr einer phänomenologisch orientierten Soziologie anbietet, denn zum Bereich des eines Phänomenologen Unwürdigen gehören auch alle soziologischen Fragen. Die Soziologie hat sich von dieser phänomenologischen Abwendung nicht abschrecken lassen, sondern schon früh eine zunächst metasozilogische ‚Sozialphänomenologie‘ ins Werk gesetzt. Auf den nach wie vor bestehenden *Hiatus* zwischen phänomenologischen Analysen Schützscher Provinienz und genuin soziologischen Analysen konkreter Sinn-Provinzen wird allerdings immer wieder hingewiesen: „Die Soziologie als ‚objektive‘ Erfahrungs- und Wirklichkeitswissenschaft setzt hingegen an, wo die phänomenologischen Analysen *enden*“ (Raab et al. 2008: 11, Herv.v.A.K.).

zu ii) Eine derartige Bescheidenheit angesichts der Unmöglichkeit soziologischer Analysen in phänomenologischer Einstellung teilen nicht alle. Manche gehen stattdessen in der Nachfolge Berger/Luckmanns davon aus, eine „phänomenal adäquate Analyse sozialer Wirklichkeiten auf den

Weg“ bringen zu können und sich entsprechend in „Frontstellung“ zu positionieren angesichts allerer, die entweder einer „empirischen Bewährung“ (Endreß 2008: 94) phänomenologischer Soziologie skeptisch gegenüberstehen oder Phänomenologie ausschließlich als „transzendentes Unterfangen“ auffassen (a.a.O.: 91). Ausgehend von der wissenssoziologischen Maxime, dass sich soziale Wirklichkeit durch gesellschaftliche Konstruktionsprozesse, die auf „subjektiven Sinnhaftigkeiten“ basieren (Hitzler 2008: 132), historisch sedimentiert und transformiert, wird die Möglichkeit einer ‚phänomenologischen Soziologie‘ postuliert, der es unter anderem obliege, „im Zuge von Selbstobjektivierungsprozessen“ (Endreß 2008: 94) den eigenen gesellschaftlichen Standort sichtbar zu machen. Phänomenologie und Wissenssoziologie werden ineinander überführt und auf diesem Weg eine phänomenologische Einstellung scheinbar empirisch anschlussfähig gemacht.

De facto bleibt von Phänomenologie allerdings bei diesem Unterfangen wenig übrig. Eine wissenssoziologisch orientierte Selbstexplikation erfordert vor allem eine „hermeneutische Sensibilität“ (Endreß a.a.O.: 93) für die (soziologischen Verstrickungen in die) je statthabenden Vergesellschaftungsprozesse. Ich unterstelle, dass deren Freilegung *methodisch* systematisch in hermeneutischer, statt in phänomenologischer Einstellung vollzogen wird. Ein kurzer Materialstreifzug (wie schon in 1.3.2 zur Klärung der eigenen Position vorgenommen) vermag dieser Behauptung erste Evidenz zu verleihen. Es entstammt einem wissenssoziologisch-phänomenologischen Sprachspiel. Die Auswahl des Textes, dessen ‚hermeneutische Sensibilität‘ zwischen den Zeilen zum Ausdruck kommt, erfolgte mehr oder weniger nach dem Zufallsprinzip: der empirische Bereich streift nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich Phänomene, die für die vorliegende Arbeit von Interesse sind. Es handelt sich um eine sondierende Auseinandersetzung Hitzlers mit dem Phänomen Wachkoma (Hitzler 2012).

Unter „Phänomenologischer Lebensweltanalyse“ versteht Hitzler im Anschluss an Schütz und Berger/Luckmann den Versuch „zu verstehen, wie Bedeutungen entstehen und fortbestehen, wann und warum sie ‚objektiv‘ genannt werden können, und wie sich Menschen die gesellschaftlich objektivierten Bedeutungen wiederum deutend aneignen, daraus ihre je subjektiven Sinnhaftigkeiten herausbrechen – und dadurch wiederum an der Konstruktion der objektiven Wirklichkeit mitwirken“ (Hitzler 2008: 132). Genuin phänomenologisch sei dieser Verstehensversuch, weil „logisch“ alles Wissen auf „subjektiven Bewusstseinsleistungen“ begründet sei (a.a.O.). *Methodisch* bedeutet das für Hitzler, sogenannte „phänomenologische Beschreibungen von Erlebensdaten der Forscher“ zu generieren, d.h. die „Subjektivität des Forschers bzw. der Forscherin [...] explizit (und reflektiert) als »Instrument« der Datengenerierung

und -sammlung“ zu nutzen (Honer 2008: 379). Eine derartige Beschreibung kann folgendermaßen aussehen:

„Auf all solche Namensnennungen hin zeigt der Mensch im Wachkoma symptomatischerweise allenfalls diffuse, keineswegs signifikante und experimentell so gut wie nicht reproduzierbare oder eben gar keine Reaktionen. Die Frage ist somit, ob das Nennen von Eigennamen durch mit Menschen im Wachkoma umgehende Personen die Konvention, sich in Situationen sozialer Unbestimmtheit mit dem Eigennamen vorzustellen und in immer wieder "neu" ansetzenden sozialen Situationen das Gegenüber mit dessen oder deren Eigennamen anzusprechen, lediglich qua Routinisierung bzw. Habitualisierung auch unter Umständen weiterlaufen lässt, in denen diese Konvention anscheinend keine Funktion mehr hat, oder ob wir es unter diesen Umständen (des Umgangs mit einem Menschen im Wachkoma) eben mit einer Ritualisierung zu tun haben.

Ich denke, dass Letzteres der Fall ist: Verrichtungen an und mit einem Körper, auf dem sich ‚innere Zustände‘ (wie Erregung und Entspannung, Wohl- und Missempfinden über Mimik, Motorik und Atmung) allenfalls vage appäsentieren, an dem sich typischerweise aber kaum oder keine Hinweise auf eine Willensbegabung erkennen lassen, werden – nicht nur, aber doch wesentlich auch– durch Namensnennungen in Handlungsweisen transformiert, wie sie als angemessen gelten für den Umgang mit einem personalen Gegenüber – also in Quasi-Interaktionen“ (Hitzler 2012: 27f.).

„Als Phänomenologe beobachte ich aber auch mich, den Nicht-Phänomenologen, der ich ‚vor allem‘ bin. Ich beobachte mich bei der Konstitution des Menschen im Wachkoma, um den mir zu tun ist, als Anwesendem: Den dabei infrage stehenden, kontinuierlich identischen Körper adressiere ich individuell eben durch das Ritual der Namensnennung: ‚Das da‘ bezeichne ich mit dem Eigennamen des Menschen, dem ein alter ego zu sein ich attestiert habe, bevor er in den Zustand ‚Wachkoma‘ gekommen ist. Und eben damit mache ich aus ‚dem da‘ Dich, ohne qua kommunikativem Austausch pragmatisch sichern zu können, dass es Dich aktuell gibt. Dergestalt wird ein solches alter ego als rituelles Konstrukt erkennbar“ (Hitzler 2012: 37).

Trotz eingeflochtener phänomenologischer Begrifflichkeiten (‚appäsentieren‘) und der Selbstzuschreibung, ‚als Phänomenologe‘ zu beobachten, lassen sich die Textausschnitte zunächst in drei Aspekte zerlegen, die relativ unphänomenologisch erscheinen: a) ein das eigene Verhalten beschreibendes Beobachtungsprotokoll, schon vermischt mit einem soziologischen Deutungsvorschlag (37), b) eine Zusammenfassung aus ‚das Verhalten anderer‘ betreffenden Beobachtungsprotokollen (27, erster Satz) und c) zwei soziologische Deutungsvorschläge, von denen sich einer durchsetzt (27–28). Die Protokollierung ‚subjektiver‘ Sichtweisen wird von Hitzler offenbar unmittelbar als phänomenologisches Vorgehen deklariert, ein Kurzschluss, der weder von Schütz, geschweige denn von dessen philosophischen Ahnherren Husserl nahegelegt wird. Weist man die Behauptung zurück, es bei der bloßen Darstellung von Wahrnehmungen, Intentionen und

Verhaltensweisen des Forschers selbst schon mit Phänomenologie zu tun zu haben, lässt sich die Frage stellen, um was genau es sich eigentlich handelt, was Hitzler vollzieht.

Der soziologisch angemessene terminus technicus des Materialgewinnungsverfahrens Hitzlers scheint *Autoethnographie* zu sein. Autoethnographien sind eine methodische Variante, unbekanntes Terrain zu erschließen, deren Unterschied zu anderen Formen ethnographischer Arbeit darin liegt, das eigene Erleben in den Mittelpunkt zu rücken, statt es möglichst zu neutralisieren. Die auf diese Weise in die Daten einfließende ‚Subjektivität‘ Hitzlers ist keine phänomenologische, jedenfalls nicht im Sinne Husserls, sondern eine Form empirischer Subjektivität, die weit vor jeder eidetischen Reduktion angetroffen wird, inmitten der (aus Sicht Husserls) Niederungen menschlicher Bedeutsamkeiten. Die Differenz zwischen der eigenen Perspektive und dem Blick auf das Tun der Anderen ist deshalb viel weniger groß, als Hitzler es suggeriert: De facto muss er sich (fast) der gleichen Sprache bedienen, wie alle anderen auch, bei dem Versuch, in Worte zu fassen, was (auch: durch ihn) geschieht. Der einzige Unterschied ist eine epistemologische Verschiebung hin zu schon soziologischen Kategorien *während* der Materialgenese – mit der Gefahr der voreiligen Theoretisierung im Vollzug der Vertextlichung.

Das *Potential* von Autoethnographien zeigt sich besonders prägnant in der Passage, die beschreibt, wie aus einem potentiellen Ding (nur Körper) eine reale Person (alter ego) ‚wird‘ bzw. wie – unter anderem – verhindert wird, das eine Person (alter ego) als bloßer Körper erscheint: „Das da‘ bezeichne ich mit dem Eigennamen des Menschen, dem ein alter ego zu sein ich attestiert habe, bevor er in den Zustand ‚Wachkoma‘ gekommen ist. Und eben damit mache ich aus ‚dem da‘ Dich, ohne qua kommunikativem Austausch pragmatisch sichern zu können, dass es Dich aktuell gibt.“ Die mit autoethnographischen Datengewinnungen verbundenen *Gefahren* zeigt der nächste Satz: „Dergestalt wird ein solches alter ego als rituelles Konstrukt erkennbar“. Hier vermischen sich gewissermaßen Faktizität und Geltung: Die *soziologische Deutung* der Verwendung des Eigennamens verbindet sich unmittelbar mit der zufällig durch einen Soziologen vollzogenen Datengenese, denn als rituelles Konstrukt zeigt sich die Namensnennung *nicht* von selbst, während sie sich als Ansprache einer Person, statt eines Dings, auch ohne soziologischen Zugriff darstellt.

Auch wenn Hitzler bei der Datenerhebung nicht phänomenologisch, sondern autoethnographisch vorgeht, bestünde immer noch die Möglichkeit, seine *Datenauswertung* unter der selbst zugeschriebenen Überschrift ‚lebensweltliche Phänomenologie‘ zu belassen. Doch bei genauerem Hinsehen ist auch hier das Label unzutreffend, es findet sich stattdessen eine ‚lebensweltliche Hermeneutik‘, deren Rekonstruktion zugleich dazu dient, die grundsätzlich hermeneutische Verhaftung empirischer Wissenssoziologien sichtbar zu machen. Die Frage, die Hitzler (sich) stellt lautet: Warum wird – aus soziologischer Sicht – der Name (sowohl von anderen,

als auch von Hitzler selbst) weiterhin verwendet, obwohl die dazu ‚passende‘ Reaktion des Gegenübers ausbleibt? Welche *soziologische Bedeutung* hat die Nennung des Namens? Die zwei – soziologischen – Antwortmöglichkeiten, die er einführt, lauten: a) Es handelt sich um eine *habitualisierte* Adressierung von als Menschen erscheinenden Körpern oder b) um eine *ritualisierte* Adressierung, die einen menschlichen Körper *als* personalen Anderen bewahrt.

Als hermeneutisch gilt dieses Verfahren, weil *erstens* soziale Erscheinungen zunächst in einen fragmentarischen »Text« verwandelt werden, der als Grundlage der soziologischen Analysen dient; *zweitens* die Genese der soziologischen Interpretation mittels Durchgängen durch einen *hermeneutischen Zirkel* erfolgt; *drittens* der Anspruch formuliert wird, das Phänomen zu *verstehen*. Erstens: Empirische Wissenssoziologen verwandeln die soziale Welt zumeist in einen zunächst in fragmentarischer Form vorliegenden mehr oder weniger selbsterzeugten *Text*, mittels transkribierter Interviews, (auto-)ethnographischer Beobachtungsprotokolle oder verschriftlichter visueller Informationen. Der hermeneutische Weg führt dann gewissermaßen ins Innere dieses Textes. Zwar lässt sich in den letzten Jahren eine zunehmende Einbeziehung nicht mehr in Schrift verwandelten visuellen Materials beobachten, doch für die Darstellung der sich an ihm entzündenden soziologischen Auslegungskünste bedarf es nach wie vor des Mediums ‚Schrift‘, wenn das Material nicht von vornherein für eine Öffentlichkeit bestimmt war, sondern heikle Szenen enthält (Unger 2014).

Zweitens: Die den fragmentarischen Text aufschlüsselnden Verfahren oszillieren – unabhängig von der genauen Vorgehensweise – zwischen einem soziologisch-theoretischen *Vorverständnis* (Verhaltensweisen sind soziologisch als ‚Habitualisierungen‘, ‚rationale Handlungen‘, ‚Gaben‘, ‚Ritualisierungen‘ usw. verstehbar) und einem Verständnis dessen, was *im Material* verhandelt wird (selbst vollzogene Namensnennung; Schulungen der Pflegekräfte hinsichtlich Ansprache mit Namen usw.). Ziel ist es – im Durchlauf durch den zwischen soziologischen Theorieangeboten und prä-soziologischen Textstücken aufgespannten hermeneutischen Zirkel – eine stimmige Interpretation zu entfalten, im vorliegenden Fall, dass die Nennung des Namens einer ritualisierten Aufrechterhaltung personaler Anwesenheit entspricht. Die *Bewegung* zwischen den beiden Polen des Zirkels wird bei Hitzler sichtbar beispielsweise bei der Einführung von Indizien, die die Ritual-Deutung stärken: „Ein deutlicher Hinweis, der für diese Deutung spricht, ist die Schulung der Pflegekräfte und Therapeut/innen darin, auch Menschen im Wachkoma in einer ‚neu‘ ansetzenden sozialen Situation mit deren Eigennamen anzusprechen und sich selbst verbal zu identifizieren“ (Hitzler 2012: 29).

Drittens: Bestärkt wird die Unterstellung, es bei Hitzler mit einem klassischen Hermeneuten zu tun zu haben von dessen eigenem mit dem Wachkoma-Projekt verfolgten Anspruch, herauszufinden „ob

und ggf. wie wir Menschen mit schwersten Gehirnschädigungen (allmählich besser als bisher) *verstehen* können“ (Hitzler 2012: 5, Herv.i.O.). Definiert man eine soziologische »Hermeneutik« vorläufig als verstehenden Zugriff auf sinnförmige beziehungsweise mit Bedeutung bedachte soziale Erscheinungen, dann ist nicht nur Hitzler methodisch vor allem Hermeneut, sondern die meisten Wissenssoziologen sind es: Sobald sozialen Phänomenen ein zu verstehender »Sinn« oder »Bedeutung« zugeschrieben wird, erfolgt – vor dem Hintergrund des hier eingenommenen Beobachterstandpunktes – eine grundsätzlich *hermeneutische Einstellung in soziologischer Absicht*, noch diesseits einer konkreten Ausformung zur Methode. Dass man es bei wissenssoziologisch orientierten soziologischen Studien höchstens im theoretischen Vokabular, *nicht aber methodisch*, mit Phänomenologie zu tun zu hat, scheint eine kontingente historische Erscheinung.

Zu iii) Die methodische Ausrichtung der Wissenssoziologie entlang hermeneutischer Verfahren lässt sich wissenschaftshistorisch aufklären. Sie schließt weder eine klare Unterscheidbarkeit beider soziologischer Material-Zugangsweisen aus, noch den Anspruch, Phänomenologie als Methode für soziologische Fragen gegen das Votum ihres Ahnherren fruchtbar zu machen. Doch wie steht es um die potentielle *systematische* Verquickung von Hermeneutik und Phänomenologie? Gibt es überhaupt eine eigenständige phänomenologische Methode, die nicht schon immanent von hermeneutischen Verfahrensweisen unterlaufen wird bzw. eine eigenständige hermeneutische Methode, in die keine phänomenologischen Präsuppositionen einfließen?

Ein prominenter Verfechter der ‚Verquickungs-Theorie‘ ist Günter Figal, dessen Position sich vor allem aus der Auseinandersetzung mit Heidegger, Gadamer und Ricœur speist. Figal knüpft zunächst an Heideggers Herausarbeitung der hermeneutischen Dimension innerhalb der Phänomenologie an (2012: 526ff.), wirft diesem allerdings vor, dass die Ausführungen „enigmatisch“ (a.a.O.: 528) und „aporetisch“ (a.a.O.: 531) blieben. Zwar behauptete Heidegger in *Sein und Zeit* „Phänomenologie des Dasein ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ (Heidegger 2001: 37), doch die *eigentliche* Selbstausslegung des Daseins könne – in der zugespitzten Lesart Figals' – gerade nicht ‚phänomenologisch diskutiert und analysiert‘ werden: „It must be enacted in silence“ (a.a.O.: 531). Wenn Phänomenologie in Hermeneutik und Hermeneutik in Schweigen umschlägt, bleibt philosophiehistorisch die Klärung des Verhältnisses von Phänomenologie und Hermeneutik ‚eine Herausforderung‘, der sich im weiteren Verlauf Gadamer stellen würde (a.a.O.: 531ff.).

Anders als bei Heidegger werde der Abgrund zwischen dem Sich-Zeigen eines Phänomens und seiner sprachlichen Darstellung getilgt: „self-showing is language“ (Figal 2012: 533). Es gelte einen Prozess der Transformation von Vorurteilen zu initiieren, bis sich einem angemessenen Verstehen angenähert werden werde, in einem offenen Prozess des Oszillierens zwischen dem ‚Sich

Verbergen‘ und ‚Sich-selbst-Zeigen‘ von Bedeutung. Phänomenologisch sei diese Verstehens-Konzeption unter anderem aufgrund des Anspruches Gadammers, mittels wahrer Auslegungen den „Blick auf die Sache selber“ zu richten und der „Evidenz“ einer Erfüllung von Verstehen (Figal 2012: 534). Dennoch kennzeichne Gadamer sein Unternehmen selbst nicht als „hermeneutische Phänomenologie“ (a.a.O.: 535), obwohl es – laut Figal – als solche gelten könnte.

Erst Ricœur unternehme einen expliziten Schritt in diese Richtung, versäume es allerdings, eine Konzeption von phänomenologisch einholbaren ‚Phänomenen‘ vorzulegen: „Ricœur's hermeneutical phenomenology has no phenomena“ (a.a.O.: 537). Demgegenüber beansprucht Figal, im Aufweis der „phänomenalen Gegenständlichkeit“ von *Texten*, ihrer „objectity“ (2012: 538) den phänomenologischen Grund hermeneutischen Vorgehens freizulegen und zugleich die (Selbst-)Gegebenheit phänomenaler Objekte an ihre Interpretation rückzubinden: Erst im Lesen wären Texte phänomenal *gegeben* und „reading, to say it with one word, is *interpretation*“ (a.a.O.). Dementsprechend habe „phenomenological analysis [] its paradigm in the interpretation of phenomenal objects“ und sei in diesem Sinn: hermeneutisch (a.a.O.: 541). Jeder soziologische Text könnte von dieser stark verkürzt wiedergegebenen Verquickung betroffen, mithin eine systematische Unterscheidbarkeit beider ‚Weltzugänge‘ verunmöglicht sein.

Insofern lautet die unter anderem gegen Figal zu stellende Frage, ob es empirische soziale Phänomene freilegende genuin phänomenologische Verfahren gibt, die *nicht* schon hermeneutisch sind. Als hermeneutische Methode wird zunächst ganz allgemein ein interpretierender beziehungsweise verstehender Weltzugang definiert, dessen Objekt-Korrelat »Sinn« beziehungsweise »Bedeutung« ist. Eine *genauere* Kennzeichnung der eigenen Methode bedarf es zunächst gar nicht, wenn sich dem Material in hermeneutischer Absicht genähert wird. Ob also eine künstliche Kontexteinklammerung im Vollzug der Interpretations-Gewinnung erfolgt, wie in der sogenannten Objektiven Hermeneutik praktiziert, oder gleich Kategorien gebildet werden, wie in der Grounded-Theory-Methode üblich; ob Explikationen impliziter theoretischer Gehalte vorgenommen werden, wie in der Dokumentarischen Methode, oder Idealtypen konstruiert werden, wie in der Sozialwissenschaftlichen Hermeneutik ist *nachrangig* gegenüber der grundsätzlichen methodischen Entscheidung, Sinn und Bedeutung zu unterstellen, die sich in zirkulären Annäherungsbewegungen oszillierend zwischen angetragenem und entgegenkommendem Sinn verstehen lassen. Die unterschiedlich methodisierten Weisen einer soziologischen Sinn-Genese basieren auf der *gleichen hermeneutischen Grundbewegung*, zwischen präsoziologischem Ausgangs-‚Text‘ (der auch in Form visueller und anderer Daten vorliegen kann) und soziologischen Übersetzungsmöglichkeiten zu oszillieren, bis sich hinreichend gesättigte oder stabile

Interpretationen herauskristallisieren, die als kohärente soziologische Übersetzung eines sozialen Phänomens präsentierbar sind.

Kohärenz wiederum lässt sich suggerieren, wenn, wie die schon zitierte Lindemann es formuliert, möglichst alle „Beobachtungsdaten in einen plausiblen Zusammenhang“ (2002: 95) gebracht worden sind. Die im hermeneutischen Zirkel begründeten *Freiheiten* im Vollzug einer Auslegung führen zu den bekannten wissenschaftlichen Anfechtungen jeglicher hermeneutischer Sozialforschung, da Kohärenz und Kontingenz viel sichtbarer aufeinander bezogen sind, als in naturwissenschaftlichen Forschungssettings.³³

Die bisherige Argumentation diene nicht nur einer Befreiung von Frontkämpfen zwischen Methodenschulen, deren Einzelkämpfer mit dem nunmehr erweiterten Fokus alle der gleichen Sache dienen: das Phänomen *zu verstehen*, dem sie sich aus zumeist kontingenten forschungsbiographischen Gründen verschrieben haben. Sie sollte vor allem ein Bezugsproblem aufdecken, dessen Bearbeitung noch aussteht. Man muss als Soziologe die soziale Welt schließlich nicht notwendigerweise verstehen wollen. Man könnte auch versuchen, sie zu erklären. Oder: phänomenal zu beschreiben. Um letzteres soll es im Folgenden gehen. Geht man davon aus, dass der Sinn für sozialen Sinn und Bedeutung nicht das einzige aktivierbare soziologische Organon ist, sondern es auch einen Sinn für soziale *Phänomene* geben kann, bedarf es nicht nur einer Klärung, in welchem Sinne sich soziale Erscheinungen *als Phänomen* zeigen könnten, sondern auch, *wie* deren phänomenologische Beschreibung methodisch möglich ist.

»Phänomenologie« gilt innersoziologisch unter anderem als „ein Mittel strenger egologischer Reflexion“ (Raab et al. 2008: 11), als „Reflexion auf die Akte der Bedeutungs- und Sinnkonstitution, so wie sie sich dem menschlichen Bewusstsein präsentieren“ (a.a.O.), als „Protozoologie“ mit der „Rolle einer *mathesis universalis*“ (a.a.O.: 12), als „Haltung“ konsequenter Abstandnahme von vertrauten Sinnbeständen (a.a.O.: 13), als „subjektiver“ Zugang zur sozialen Wirklichkeit (a.a.O.: 14), als methodologische Reflexion auf die „eigenen Verfahren deutenden Verstehens und ursächlichen Erklärens“ (a.a.O.). Diese Vermischung methodisch anschlussfähiger und nicht-anschlussfähiger Bestimmungen von »Phänomenologie« verweist auf ein grundsätzliches Problem der von Schütz vorgenommenen Husserl-Adaption: Sie erscheint entweder metasozologisch³⁴ oder verliert ihren genuin phänomenologischen Charakter.

33 Die wissenschaftssoziologischen Freilegung des Zusammenhangs von wissenschaftlicher Kohärenz und Kontingenz auch in naturwissenschaftlichen Kontexten seit den 70ern hat diesbezüglich wissenschaftshistorisch gesehen zu einer Aufwertung hermeneutischer Tugenden geführt (Kelle 2007: 111ff.).

34 ‚Reine‘ Sozialtheorie wird im Sprachspiel der Arbeit als ‚Meta-Soziologie‘ bezeichnet, während ‚reine‘ Empirie als ‚Proto-Soziologie‘ gilt (vgl. 1.3.1).

Methodisch anschlussfähig von den vielen soziologischen Phänomenologie-Bestimmungen, die Raab und andere zusammengetragen haben, ist einzig die Aufforderung zu einer „Haltung“ konsequenter Abstandnahme von vertrauten Sinnbeständen (Raab et al. 2008: 13). Sich einen ‚subjektiven‘ Zugang zur sozialen Wirklichkeit zu bahnen verlangt entweder zuwenig oder zuviel von einer Soziologin: zuwenig, wenn es um die autoethnographische Protokollierung eigener Befindlichkeiten im Feld geht; zuviel, wenn es um eine freizulegende Subjektivität im Husserlschen Sinne mittels phänomenologischer Reduktion geht, denn „das mundane Ich [kann] in seiner Faktizität die Notwendigkeit der Selbstgewissheit nicht tragen []“ (Blumenberg 2006: 36), doch das ‚soziologische Ich‘ bleibt mundan. Methodologische Reflexionen wiederum sind kein phänomenologisches Spezifikum. Egologische Reflexionen gehören ins Feld der Metasozilogie, genauso wie die Schützische Freilegung der Strukturen der Lebenswelt.

Schütz, der die Möglichkeit einer Übernahme phänomenologischen Vorgehens für die Soziologie aufzeigt, unter später Abwendung von einer „transzendental-phänomenologischen Fundierung der Sozialwissenschaften“ (Lüdtke 2008: 188), kippt gewissermaßen das Kind mit dem Bade aus: Den Strukturen der Lebenswelt fehlt ein methodisches Korrelat, das ihre Freilegung motiviert und begrenzt. In *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* geht es ihm zwar um eine phänomenologische „Sozialtheorie“, die eine „Freilegung der als universal verstandenen Struktur der Lebenswelt“ zu leisten habe (Endreß 2006: 48), doch im Ergebnis versäumt er es, einen methodisch kontrollierten Zugang zum Sozialen zu bahnen. Sein Werk bleibt „Sozialphilosophie“ (Waldenfels 1992: 79). Zwar sei es ihm „gelingen, der phänomenologischen Perspektive innerhalb der Sozialforschung einen Platz zu sichern“ (a.a.O.), doch „wie der Fortgang der Sozialphänomenologie zeigt, ist es leichter, den transzendentalen Ansatz aufzugeben, als ihn durch anderes aufzuwiegen“ (a.a.O.: 99). Phänomenologie als soziologisch anschlussfähige Methode ist bei Schütz nicht zu finden. Den soziologischen Anhängern Schütz' gelingt demgemäß zwar seine Empirisierung, allerdings um den Preis einer Ent-Phänomenologisierung: Wer *Sinnprovinzen* oder *kleine* Lebenswelten studiert, verliert nicht nur die Strukturen notgedrungen aus dem Blick, die das Ganze einer Lebenswelt ausmachen, er verstrickt sich auch in Sinn-Bezügen, die zur Hermeneutik verführen. In der Nachfolge Schütz lässt sich bislang allerhöchstens von „Parallelaktionen von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung“ (Dreher 2008: 295) sprechen, während „Doing Phenomenology“ schon zuviel behauptet: „*Wesensschau*“ (Pfadenhauer 2008: 339) kann nicht Sache der Soziologie sein.

Nur als ‚Haltung‘ kann Phänomenologie allerdings nicht betrieben werden; noch wurde das Spezifikum eines genuin phänomenologischen Zuganges zu sozialen Phänomen nicht herausgearbeitet. Mehrere Möglichkeiten stehen zur Verfügung, sich einen solchen zu erschließen:

1) Versteht man unter »Phänomenologie« zunächst im Anschluss an Husserl die Einnahme einer „theoretischen Einstellung“ (Blumenberg 2006: 13) um – in fachbedingter Abwandlung – zum Sozialen selbst vorzustoßen, ließe sich die Beobachtung sozialer Phänomene mit einem *sozialtheoretischen Blick* als (soziologische) Phänomenologie bezeichnen. So wie Husserl sich methodisch dem Bewusstsein nähert, würde mithin versucht, sich methodisch dem Sozialen zu nähern. Die Freilegung der Intentionalität und Zeitlichkeit des Bewusstseins entspräche dem Versuch einer Freilegung der basalen ‚Gegebenheit‘ des Sozialen. Die mit einer solchen Analogie suggerierte Äquivalenz von ‚Bewusstsein‘ und ‚Sozialem‘ verdeckt allerdings die – von Husserl aus beobachtete – grundsätzliche Differenz zwischen beiden ‚Gegenstandsbereichen‘: Anders als das Bewusstsein gehören soziale Gegebenheiten zu den „Weltsachen“, die mit der „Methode der Phänomenologie“ (Blumenberg 2006: 27) einzuklammern sind. Mit Husserl verlieren soziologische Fragen nicht nur ihre Bedeutsamkeit, die phänomenologische Methode selbst ist es, die von ihnen befreit.

2) Aus der Philosophie zunehmend in die Soziologie überschwappend kommt auch ein *leibphänomenologischer* Zugang zu sozialen Phänomenen in Betracht. Unterscheidet man einer deutschsprachigen Tradition gemäß Körper und Leib, handelt es sich bei leiblichen Phänomenen um eine methodisch von anderen wissenschaftlich zugänglichen ‚Gegenständen‘ abgrenzbare Form der „Umweltbeziehung“ (Lindemann 1996: 152), deren sozio-kulturelle Prägung einerseits in den Blick genommen werden kann (O'Neill 1990), deren Einflüsse auf soziale Gegebenheiten andererseits in den Blick zu nehmen versucht wird (Gugutzer 2012; 2013). Das Phänomen ‚Leib‘ scheint deshalb einer phänomenologischen Perspektive zugänglich, weil erstens davon ausgegangen wird, dass es sich um eine Gegebenheit handle, „an der kein Substrat feststellbar ist“ (Lindemann 1996: 175), es sich zweitens um ein nicht unmittelbar sinnförmiges Phänomen handelte. Wenn dem Leiblichen keine Materialität zukommt, es als selbstbezügliche ‚Intentionalität‘ auffassbar ist, verfehlen wissenschaftliche Zugänge das Phänomen, die es auf nicht-phänomenologischem Weg messbar zu machen versuchen, so wie das Bewusstsein laut Husserl von einem psychologischen Zugriff verfehlt werden musste. Wären leibliche Intentionalitäten sinnförmig, würde die schon skizzierte Verquickung von Hermeneutik und Phänomenologie erneut virulent werden.

Genuin soziologisch wird der leibphänomenologische Blick allerdings erst, wenn anstelle einer individual-körpergebundenen Leiblichkeit von einer *sozialen* Leiblichkeit ausgegangen wird. Der unter anderem von Lindemann und Gugutzer präferierte Phänomenologe Hermann Schmitz ist insofern ein ähnlich problematischer Ahnherr für soziologisch-phänomenologische Fragestellungen, wie Husserl: Zwar grenzt Schmitz sich explizit ab von einem einsam-philosophischen „Erkenntnisbemühen“ (Schmitz 2005: 15) dem er das „Sichbesinnen des Menschen auf sein

Sichfinden in seiner Umgebung“ (a.a.O.: 22) entgegenhält, doch bei aller terminologischen und konzeptuellen Fluktualität scheint mir sein Leibkonzept für *individuelle* Leib-Gefüge entwickelt, auch wenn „Individuation“ nicht der Ausgangspunkt leiblicher Gegenwart ist, sondern einen Durchlaufpunkt bildet (a.a.O.: 456), was sich noch in Gutzmers Variation eines verkörpert-methodologisch individualistischen Ausgangspunktes niederschlägt (2012: 18).

3) Man könnte auch an Vorschläge zu einer „operativen Phänomenologie“ anknüpfen, wie Schützeichel sie für die *Systemtheorie* andeutet, immerhin gäbe es „strukturelle Isomorphien“ zwischen Phänomenologie und Systemtheorie in einem erstaunlichen Ausmaße (Schützeichel 2008: 179). Soziale Systeme ließen sich, wie das Bewusstsein Husserls, als „frei schwebende Ordnung konzipieren“ (a.a.O.: 180). Für sie müsse allerdings „eine den intentionalen Akten *entsprechende Operation* identifiziert werden“ (a.a.O.: 181, Herv.v.A.K.), wenn eine operative (systemtheoretische) Phänomenologie methodisch möglich sein soll. Ein methodischer Zugang zu den Intentionen entsprechenden systemtheoretischen Operationen, die Schützeichel im Auge hat, steht m.E.n. noch aus, wenn er auch theoretisch für ein soziales Intentionalitätskonzept plädiert. Insofern ließe sich einer operativen Phänomenologie nur programmatisch folgen, der von ihr gewiesene Weg wurde noch nicht beschritten.

Die Auflistung potentieller soziologischer Anschlussstellen für die Entfaltung einer genuin sozial-phänomenologischen Methode zeigt die prinzipielle Offenheit des Unterfangens. Eine provokative Schlussfolgerung wäre: Es gibt bislang schlichtweg keine ausgearbeitete soziologische Phänomenologie als Methode. Die Verwechslung ‚subjektiver Sichtweisen‘ mit phänomenologisch eventuell zugänglichen Konstitutionsprinzipien des Sozialen sowie die womöglich voreilige Überführung sozialer Erscheinungen in mit Sinn und Bedeutung bedachte Gegebenheiten lässt die empirisch forschenden Wissenssoziologen Schützscher Provinienz als ungeeigneten Anknüpfungspunkt erscheinen. Die Einnahme eines sozialtheoretischen ‚Blicks‘ als soziologische Phänomenologie auszuweisen, entspricht weder einer fachlichen Selbstbeschreibungstradition, noch einer ausgearbeiteten Methode. Die Phänomenologie Husserls in Form einer Analogie als methodischen Referenzrahmen auszuweisen birgt jedenfalls enorme Begründungslasten. Weder Schützeichel und in eine ähnliche Richtung suchende Systemtheoretiker haben eine (sozial-)phänomenologische Methode bislang ausformuliert, noch die mit leibphänomenologischen Philosophieressourcen liebäugelnden Soziologen. Erstere schrecken vor Empirie zurück, letztere belassen den Leib beim Körper.

Das ist natürlich allzu pauschal formuliert, doch hilft zumindest in seiner Holzschnitthaftigkeit, die nunmehr nicht länger aufschiebbare Ausformulierung des in der Arbeit entfalteten soziologischen Phänomenologie-Verständnisses zu platzieren. Es beansprucht, an alle drei markierten potentiellen

Anschlussstellen anzuknüpfen, mithin Sozial-Phänomenologie als Methode zur Gewinnung sozialtheoretischer Erkenntnisse auszuweisen, sie auf soziale Leiblichkeiten anzuwenden, von einem systemtheoretischen Beobachterstandpunkt aus. Das dabei entstehende terminologische Ungetüm einer operativen leibphänomenologischen Sozialtheoriegenerierungs-Methode sei sofort wieder in den Tiefen des die Arbeit speisenden soziologischen Sprachtümpels versenkt. Im Folgenden werden nur die ersten Weichenstellungen eines derartigen Unterfangens angedeutet. Im zweiten Kapitel greifen die materialgesättigten Ausführungen seine Anwendbarkeit performativ auf (2.3). Die Implikationen für eine systemtheoretische Beschreibung des Sozialen werden im dritten Kapitel diskutiert.

Wie Soziologen zu ihren Sozialtheorien kommen, also zu Annahmen über die basale Beschaffenheit der sozialen Welt, gehört zu den umstrittenen wissenschaftstheoretischen Fragen des Faches. Was hat Durkheim zum ‚Kollektivbewusstsein‘, Weber zum ‚Sozialen Handeln‘, Simmel zu ‚Wechselwirkungen‘ geführt? Klammert man die wissenssoziologischen Antwortmöglichkeiten zunächst ein, also die Verhaftung der jeweiligen Theorien in den ‚Kulturideen‘ bzw. Paradigmen ihrer Zeit und konzentriert sich auf den systematischen Ort sozialtheoretischer Annahmen, entsprechen sie auf den ersten Blick den Naturgesetzen der Naturwissenschaften: Sie haben einen „universellen Erkenntnisanspruch“ (Lindemann 2009: 21), ein typisches Merkmal von Naturgesetzen (Hüttemann 2007: 139). Eine Beschreibung des Sozialen als Geflecht von ‚Wechselwirkungen‘, betrifft das gesamte Soziale zu jedem denkbaren historischen Zeitpunkt unabhängig von seiner tatsächlichen Realisierung. Anders als von Naturgesetzen lassen sich allerdings von sozialtheoretischen Konzepten scheinbar keine prognostischen Aussagen ableiten, genauso wenig scheinen sie falsifizierbar zu sein: „Da empirische Daten ihrerseits durch die Sozialtheorie strukturiert sind, würde das darauf hinauslaufen, dass empirische Daten sich sozusagen selbst falsifizieren“ (Lindemann 2009: 21). Die Analogie zu Naturgesetzen hilft also vermutlich nicht weiter, um die Genese sozialtheoretischer Annahmen zu rekonstruieren. Stattdessen wird im Folgenden anhand eines relativ aktuellen Beispiels versucht, der ‚Geburt‘ eines neuen Sozialtheorems beizuwohnen: Lindemanns Freilegung »triadischer Konstellationen« als sozialer „Grundkonstellation“.

Lindemann, als gegenwärtige Hauptverfechterin einer Explikation sozialtheoretischer Annahmen möglichst im Vorfeld einer empirischen Studie um Willen der Eröffnung eines Irritationsspielraumes eben dieser Annahmen während der Auseinandersetzung mit dem soziologisch bearbeiteten Material, lässt es bezeichnenderweise offen, *wie* sich im Material sozialtheoretische Annahmen zeigen sollen. Zwar kann sie die Situationen exemplifizieren, an der ihr ein „dyadisches Sozialitätskonzept“ fraglich zu werden beginnt, doch wie genau an Stelle dessen

das von ihr seitdem propagierte triadische Konzept tritt, bleibt implizit. Hätte sie nicht genauso gut auf Akteur-Netzwerk-Konstellationen umschwenken können, auf Praxis, auf soziale Systeme? Das Material ließe sich mit allen verfügbaren und potentiellen Sozialtheorien gleichermaßen durchdringen, der Fokus verschöbe sich jeweils auf die sozialtheoretisch beleuchteten Aspekte und es würden je unterschiedliche Beschreibungen der sozialen Situationen generiert werden, doch eine *sozialtheoretische Präferenz* kann das Material nicht kommunizieren, zumindest nicht, wenn das Verhältnis von Sozialtheorie und Empirie so beschaffen ist, wie Lindemann selbst es ausformuliert (vgl. auch 1.3.1). Irritationspotential und sozialtheoretische Tyrannei schließen sich aus, Irritationen können nur in einer gleichsam demokratischen Konstellation wirksam werden.

Unterstellt man Lindemann, im Vollzug ihrer Materialbearbeitung unbemerkt die Tyrannei sozialtheoretischer Annahmen abgeschafft zu haben, zugunsten einer Zulassung frei fluktuierender sozialtheoretischer Potentiale, ließe sich der *Übergang* vielleicht fassen, der von dyadischen zu triadischen Konstellationen geführt hat beziehungsweise der *im Material selbst triadische Konstellationen hat aufscheinen lassen*. Wenn letzteres möglich ist, dann handelt es sich, so der hier zu diskutierende Vorschlag, um praktizierte Sozial-Phänomenologie. Nicht als ‚egologische Reflexion‘, sondern als genuin soziologische Freilegungsbewegung von so etwas wie den basalen Komponenten des Sozialen, ließe sich Phänomenologie als Methode für die Soziologie ausformulieren, ohne jedoch zur ‚Wesensschau‘ zu werden. Der altertümliche Begriff kann ohne Verluste ersetzt werden durch Zugang zum sozialen „Ordnungssystem mit bestimmten Verhältniskonstanten“ (Schütz/Luckmann 2003: 47), es geht um den Weg der Erarbeitung der sozialtheoretischen Sätze, denen man unterstellt, sie erfassten die *basalen Strukturprinzipien des Sozialen*.

Als basales Strukturprinzip gilt Lindemann zunächst das dyadische Sozialitätskonzept doppelter Kontingenz – für sie zwischenzeitlich sogar basales Strukturprinzip aller Sozialtheorien, geheimer Konsens der Soziologie (2002: 70; 2009: 158). Anhand eines Beispiels erläutert sie, wie ihr die Adäquatheit dyadischer Sozialitäts-Annahmen fraglich wurde, wann diese also ihrer Wahrnehmung nach nicht mehr „präzise“ (Lindemann 2009: 29) genug waren, um – in meinen Worten – alle sozialen Phänomene zu erfassen, vielleicht könnte man auch sagen: Wieso das Theorem doppelter Kontingenz ihr irgendwann nicht mehr basal genug, nicht mehr als „soziologische Grundkonstellation“ akzeptierbar war (2009: 226).

Das Beispiel entstammt ihren Forschungen zu den Grenzen des Sozialen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft unter anderem auf Intensivstationen gezogen würden, eine historischer Forschung erschließbare Entwicklung (Lindemann 2002: 105ff.). Verkürzt formuliert: Dort, wo zwischen lebend/tot entschieden wird, ist auch die Grenze des Sozialen betroffen, die in der modernen

Gesellschaft *noch* entlang lebender menschlicher Körper verlaufe (Lindemann 2002: 435). Alle hinsichtlich ihrer Lebendigkeit fraglichen Personen, verweisen mithin auf die Notwendigkeit einer im Feld vorzunehmenden Grenzziehung, sofern das zusätzliche Axiom gilt: Ambiguität muss verhindert werden. Die ebenfalls mögliche Potentialität eines gesellschaftlich ertragenen diffusen Spektrums zwischen lebend und tot wird in der Moderne zumindest selbstbeschreibend zugunsten der Binarität der Unterscheidung lebend/tot aufgehoben, die gemäß der Rekonstruktionen Lindemanns zugleich die Unterscheidung sozial/nicht-sozial enthalte. Ein Mensch, der lebt, ist eine soziale Person, wer nicht mehr lebt, ist auch keine soziale Person mehr. Den Übergang bildet das im Verlauf des letzten Jahrhunderts rechtlich durchgesetzte und medizinisch zu diagnostizierende Todeskriterium: Hirntod. Demgemäß sei es historisch kontingent, wo die Grenzen des Sozialen verliefen, es sei eine Frage etablierter gesellschaftlicher Grenzregime.

Wie sind nun sozialtheoretische Annahmen und Material miteinander verwoben, wie zeigt sich Sozialtheorie ‚im Feld‘ und wie vermag das Material die Einführung neuer sozialtheoretischer Annahmen zu motivieren? Für Lindemann zeigt sich das sozialtheoretische Konzept der doppelten Kontingenz nur insofern dem soziologischen Blick auf den von ihr beobachteten Intensivstationen, als es erlaubt, „Indizien“ einzuführen, die es Lindemann „evident“ erscheinen ließen, „diese Entität als soziale zu deuten und andere nicht“. *Direkt* sichtbar sei das Theorem nicht: „Insofern werde ich nie behaupten können, dieses oder jenes Phänomen ‚ist‘ ein soziales Phänomen“ (2002: 71). Es handelt sich für sie stattdessen um „eine generalisierte formale Aussage, die nur insofern gilt, als sie sich in der empirischen Forschung bewährt“ (2002: 71). Als Haupt-Indiz für das Vorliegen doppelter Kontingenz gilt Lindemann „Symbolverwendung“, deren einfachste beobachtbare Form die Fähigkeit zur Beantwortung einer „Frage mit Ja oder Nein“ sei (2009: 234).

Die *methodische* Festlegung von beobachtbaren Symbolverwendungen in Form von Ja/Nein-Kodes als Indiz für das Vorliegen von Sozialität qua doppelter Kontingenz ist *theoretisch und methodologisch begründet*: doppelte Kontingenz impliziere Erwartungs-Erwartungen, Erwartungs-Erwartungen implizierten „ein Bewusstsein, das sich als in der [sozialen, Anm.v.A.K.] Beziehung stehend erfährt“ und der Sachverhalt vorliegender Erwartungs-Erwartungen müsse sich „zeigen. Es muss am Verhalten ablesbar sein, dass die Patientin auf die Erwartung des Fragenden, eine Antwort zu erhalten reagiert hat. Nur in diesem Fall gilt ihr Verhalten als ein Verhalten, das die Verwendung eines Ja/Nein-Kodes, d.h. eines Symbols für die Ablehnung oder Zustimmung, belegt“ (2009: 236). Die Verwendung eines Ja/Nein-Kodes verweist *nicht von selbst* auf das Vorliegen von Sozialität in Form doppelter Kontingenz. Das Kriterium wird ‚kritisch-reflexiv‘ eingeführt um Willen einer einfach handhabbaren Operationalisierung der zunächst präferierten sozialtheoretischen Annahmen. Insofern kann es sich natürlich gar nicht *nicht bewähren* – mithin das Theorem doppelter

Kontingenz fraglich werden lassen. *Immer* wenn die Fähigkeit zur Ja/Nein-Kode-Verwendung beobachtet wird, *gilt* diese Beobachtung – für Lindemann – als Zeichen für das Vorliegen von Erwartungs-Erwartungen, die Voraussetzung für doppelte Kontingenz wären – qua methodischer Setzung. Doch wie lässt sich im Material dann die „konstitutive Funktion des Dritten“ (Lindemann 2009: 233) finden? Wenn gilt, dass sich keine sozialtheoretische Annahme *direkt* zeigt, bleibt zu ergründen, wie sich Lindemann nach einem bleibendem Unbehagen am Ende ihrer in sich stimmigen Studie zu den Grenzen des Sozialen ‚der Dritte‘ aufgedrängt hat.

Da für die Auseinandersetzung mit dem eigenen Material grundsätzlich zwei Modi der Durchdringung zur Verfügung stehen, wundert es nicht, dass Lindemann Tertius nicht sofort aus der Taufe hob. Ihre Studie liest sich vor allem als *hermeneutische Rekonstruktion* der Grenzziehungsprozesse auf Intensivstationen und neurologischen Frührehabilitations-einrichtungen. Erstere bekümmern sich um die Grenze von Leben und Tod, letztere um die Grenze zwischen Bewusstsein und Nicht-Bewusstsein. Ihre sozialtheoretischen Weichenstellungen werden zwar von Anfang an als kritisch-reflexive Setzungen eingeführt, mit Aussicht auf Transformation, doch zunächst erfolgt ihre *Relativierung* nur durch eine notwendig gewordene *Einklammerung*: „Für die Beobachtung des Grenzregimes der Gegenwartsgesellschaft folgt daraus, dass die Soziologie eines Vorgehens bedarf, das in der empirischen Analyse die Grenzen des Faches kontrolliert überschreitet“ (2002: 435). Die „biotechnischen“ Grenzziehungen selbst entgingen einem Fach, dass sozialtheoretisch auf dem Theorem der doppelten Kontingenz basiert. Ein *transwissenschaftliches Theorem* zur Einbeziehung der beobachteterweise ganz unabhängig von doppelter Kontingenz stattfindenden Grenzziehungsprozesse auf Intensivstationen wird von Lindemann nicht ausformuliert.³⁵

Zugleich ließe sich aber die im ‚Feld‘ erfahrene Relativierung ihrer basalen theoretischen Ausgangsannahmen zur tatsächlichen Befreiung des Blicks für andere innersoziologische Theoreme

35 Lindemann klammert mit der Einführung des Theorems der doppelten Kontingenz die zuvor historisch begründete *Entsprechung* von ‚lebendiger Mensch‘ – ‚Sozialität‘ scheinbar ein, zugunsten eines „möglichst vollständigen Bruchs mit der in der Soziologie gültigen Weltinterpretation, wonach nur lebende Menschen soziale Akteure sein können“ (2002: 70). Sie verfolgt mit anderen Worten zwei unterscheidbare Fragen während ihrer Beobachtung/Auswertung: 1) Wie wird an den Schnittstellen von Recht, Medizin und Technik Leben und Tod konstruiert?; 2) Wie zeigt sich einer Soziologin in der Intensivmedizin doppelte Kontingenz = Sozialität? Zwar „konvergiert die Frage dieser Untersuchung, wer eine soziale Person ist mit der in der neueren Entwicklung der Medizin entstandenen Frage danach, wer lebt und wer deshalb sterben und tot sein kann“ – doch nur „in gewisser Weise“ (Lindemann 2002: 78). Wird mittels einer „kritischen Bestimmung von Sozialität“ (Lindemann 2009: 232) *gesetzt*, dass die Deutungsprozesse auf Intensivstationen zugleich Bestimmungen der Grenzen des Sozialen sind, genauer, das die Feststellung von ‚Lebendigkeit‘ zugleich eine Feststellung hinsichtlich der Sozialität eines Akteurs ist, *konvergieren* beide Fragen nicht, sondern die zweite Frage wird in der ersten Frage *aufgehoben*. Das Theorem der doppelten Kontingenz wird in gewisser Weise für die Beschreibung obsolet, indem es zur bloßen Tautologie marginalisiert wird (sozial = doppelte Kontingenz), statt brisante methodologische Brüche zu ermöglichen. Entscheidend ist, wer lebt, doch diese Entscheidung wird *diesseits* doppelter Kontingenz-Beziehungen gefällt. Das Theorem hätte also von vornherein ausgeklammert werden können, um sich der Frage zu öffnen, wie zwischen Leben/Tod unterschieden wird.

hypostasieren. Denn wie verfangen dieser im Theorem der doppelten Kontingenz trotz aller Reflexivität geblieben war, zeigt dessen Einführung auf der Station, wo sie schon „mehrere Wochen“ beobachtend tätig gewesen ist. Als man sie nun dort bat, einen Vortrag zu ihren Beobachtungen zu halten (2002: 321ff.), wird das Theorem überraschend zum Stein eines positiven Wahrnehmungs-Anstoßes für die Ärzte. „Dies ist das einzige Mal, dass ich den Hauch eines Zweifels an der Reduktion der Beziehungskomplexität beobachten konnte. Er wurde ausgelöst durch die Möglichkeit, die Beziehung zum Patienten auch anders denken zu können, nämlich im Sinne doppelter Komplexität“ (2002: 322). Lindemann kann zu diesem Zeitpunkt nur doppelte Kontingenz oder reduzierte Beziehungskomplexität sehen – noch nicht: triadische Konstellationen. Die in ihrer Darstellung motivierte Verschiebung der Wahrnehmungs-Möglichkeiten der Ärzte, mit der Folge, kurzzeitig mehr und anderes zu sehen als zuvor, findet noch keinen symmetrischen Nachklang in ihrer eigenen Wahrnehmungsorganisation.

Die *Reorganisation des Blickes* auf die Daten vollzieht sich unter anderem mittels einer Trivialisierung des Theorems der doppelten Kontingenz. Es muss plötzlich herhalten zur Zur-Schau-Stellung idiosynkratischer bzw. „eigensinniger quasi-sozialer Dyaden“ (2009: 245), die auch aus Mensch-Fisch oder Mensch-Hund-Beziehungen bestehen könnten, sofern durch den ‚Mensch‘ entsprechende Erwartungs-Erwartungen beim Gegenüber unterstellt werden würden. Die in ihrer zuvor veröffentlichten Studie entfaltete Argumentation einer potentiellen Rekonstruktion der medizinisch indirekt beobachteten ou-topischen „Eigenexpressivität des eigenständig reagierenden Körpers [] hin zu den Reaktionen, die als Hinweis auf Bewusstsein gewertet werden“ (2002: 253), mittels einer soziologisch-transwissenschaftlichen (vielleicht auch: ou-topischen) Beobachtung der Deutungsprozesse vor Ort wird nachträglich dem Verdacht ausgesetzt, nur idiosynkratische Dyaden in den Blick genommen zu haben, statt legitimen sozialen Konstellationen gefolgt zu sein. Am Ende ihrer Studie auf der Intensivstation hatte Lindemann noch für das Verlassen eines rein „soziologischen Beobachtungsfokus“ plädiert – zugunsten der Einbeziehung der „biotechnischen Grenzen“ soziologischer Gegenstände. Von der Notwendigkeit, das Theorem der doppelten Kontingenz *innerhalb* der Soziologie hinter sich zu lassen, ist (noch) keine Rede.

Wenn dessen ‚Entdeckung‘ nicht explizit als Reaktion auf erkennbare Unplausibilitäten der Daten-Interpretation erfolgt, was motiviert sie dann? Die Beobachtungen auf der Intensivstation sind in sich stimmig, die Grenzen des Sozialen „fallen zusammen mit den Grenzen des Lebens eines menschlichen Körpers“ (Lindemann 2002: 423) und die Feststellung der noch- oder nicht-mehr-Vorhandenheit einer „Expressivität des Lebens“ erfolgt über bildgebende Verfahren: „Das Erlöschen des expressiven Existenzmodus des ou-topischen Gegenüber wird identifiziert mit dem Erlöschen der Kurvendarstellungen von Herzfrequenz und Blutdruck“ (Lindemann 2002: 422).

Wieso tritt im Verlauf der nächsten Jahre scheinbar die Rolle der Technik zurück, zugunsten einer Neudeutung der empirischen Daten im Licht der Theorie des Dritten? Eine Stärkung der innersozialistischen Beobachtung sozialer Grenzziehungsprozesse ist jedenfalls die Folge, was also zunächst rein soziologisch nicht einholbar schien, wird re-soziologisiert durch die Ausformulierung der Theorie des Dritten.

Welcher Weg führt also vom Material in die neue Sozialtheorie? Der Fall ‚Vera‘ hat eine Brückenfunktion: er wird sowohl in der 2002 veröffentlichten Studie verhandelt, als auch 2009, unter neuen sozialtheoretischem Gesichtspunkt. Schon 2002 stellte Lindemann fest, es würde „kollegial kontrolliert“ (a.a.O.: 313), ob Vera als personales Selbst gedeutet werden müsse – oder nicht. Mit der Einführung des ‚Dritten‘ ändert sich die Beobachtung des Deutungsmodus ‚im Feld‘. An die Stelle der diffusen ‚kollegialen Kontrolle‘ tritt Tertius, da die Fähigkeit zur Ja/Nein-Kode-Verwendung immer nur dann *stabil* *zuerkannt* werden könne, wenn mindestens *zwei* unfragliche soziale Personen (= Erwartungs–Erwarteter) diese wahrnehmen und als solche anerkennen. Dabei komme dem Dritten im Bunde die verantwortungsvolle Rolle zu, einen „Zwang zur Anerkennung“ (2009: 244) auszulösen, mithin legitime „stabile Konstellationen“ zu begründen, die in ausschließlich *doppelten* Kontingenz-Beziehungen instabil und illegitim bzw. eigensinnig blieben. Wenn nun gezeigt werden kann, wie aus ‚realen‘ Personen auf neurologischen Intensivstationen (Patienten, Pflegerinnen, Therapeuten, Ärzten, Angehörigen, Lindemann, usw.) sozialtheoretische Ego(s), Alteri und Tertii werden, wäre die Frage beantwortet, um die die letzten Seiten kreisten.

An dem methodischen Indikator für das Vorliegen von Erwartungs-Erwartungen ändert sich zunächst nichts: die Fähigkeit zur Ja/Nein-Kode-Verwendung müsse festgestellt werden, um die dadurch indirekt sichtbar gewordene Grenze zwischen sozial/nicht-sozial ziehen zu können. Wer dazu unfraglich fähig ist, gehört offenbar qua methodischer Festlegung zu den Egos, zur „Kernklasse von Akteuren“ (2009: 233). »Ego(s)« zeigen sich genauso wenig als solche, wie doppelte Kontingenz. Keine Soziologin kann von sich behaupten, die Ego-Haftigkeit eines Gegenüber mit den Augen direkt wahrgenommen zu haben. Genausowenig handelt es sich allerdings um einen gänzlich anschauungsleeren Begriff, was die Einführung diesbezüglich fraglicher ‚Entitäten‘ zeigt. Es gibt in der ‚realen Welt‘ scheinbar wahrnehmbare Differenzen, die es erlauben, sozialtheoretisch eine Alter-Position einzuführen, für die es zunächst offenbleiben kann, ob sie von einem *alter ego*, oder womöglich einem *alterum* eingenommen wird. Die Status-Festlegung gilt als ‚real‘ zu klärende Angelegenheit der beobachteten ‚Kernklasse von Akteuren‘. Um die Ungewissheit aufzulösen, reichten nun laut Lindemann nicht mehr bloße Egos, geschweige denn technische Apparaturen, stattdessen bedürfe es eines Tertius. Wie schälen sich nun aus der ‚Kernklasse von Akteuren‘ Tertii heraus – was unterscheidet also Ego von Tertius?

Zwischen der *ohne* soziologische Beobachtung unterstellbaren ‚realen‘ Differenz fraglicher und unfraglicher sozialer Entitäten auf neurologischen Stationen und der *durch* soziologische Beobachtung eingeführten sozialtheoretischen Differenz von ego(s), alteri und tertii scheint es eigentümliche Isomorphien zu geben und dennoch einen unüberbrückbaren Abgrund. Unter 1.3.2 war – ebenfalls am Beispiel Lindemanns – skizziert worden, dass es letzten Endes unentscheidbar bleibe, ob die soziologisch wahrgenommenen Unterscheidungen von ‚realen‘ Differenzen motiviert wären, oder von den eigenen theoretischen Erwartungen manipuliert. Nun geht es um die Frage nach dem Ursprung der sozialtheoretischen Erwartungen selbst. Auch für sie könnte das Unentscheidbarkeitspostulat gelten: inwieweit sie durch die Wahrnehmung ‚realer‘ Phänomene motiviert oder durch theorieimmanente Entwicklungen modifiziert werden, kann vielleicht von keinem Beobachterstandpunkt aus eindeutig bestimmt werden. Wenn es aber die Möglichkeit gibt, dass sie sich einer *theoretischen Anschauung gezeigt* haben, dann wäre ihr Auftauchen tatsächlich rückgebunden an ‚Empirie‘.

Die sozialtheoretische Verwandlung der ‚Menschen‘ auf den Stationen in Egos, Alteri und Tertii erfolgt dann nicht einfach qua theoriearchitektonischer Notwendigkeiten, sondern weil plötzlich ein theoretisch.-empirisches Phänomen sich im Material *zeigt*, dass zuvor aufgrund der eigenen theoretischen Erwartungen verborgen geblieben war. So als wäre Tertius die ganze Zeit da gewesen, ein verschwommener Schemen, der sich in Sätzen wie diesen schon ankündigt, ohne doch schon klare Gestalt gewonnen zu haben: „Die Art und Weise, wie der Patient expressiv in der körperlichen Gestalt bzw. der biotechnischen Gestalt realisiert ist, wird durch die kollegiale Kontrolle festgelegt. Anders gesagt, durch die wechselseitige kollegiale Kontrolle von Ärztinnen werden die Möglichkeiten eines Patienten bestimmt, in der Beziehung mit Ärzten als Bewusstsein zu existieren. Nicht nur die gestalthaften Eigenschaften, sondern auch der Modus, in dem eine Einheit in einer Beziehung als ou-topisches Gegenüber existiert, wird durch das in das lokale Autoritätssystem integrierte Beziehungsgeflecht, das Ärzte sowohl untereinander als auch mit den Patientinnen verbindet, determiniert“ (2002: 282). Das diffuse ‚Beziehungsgeflecht‘ der Ärzte und Patienten wird mit der Entdeckung triadischer Konstellationen als Lösung für das Bezugsproblem der Grenzziehung des Sozialen auf Intensivstationen in die klare Unterscheidbarkeit von Ego-, Alter- und Tertius-Positionen überführt.

Nimmt man Lindemanns Metaphorik „aus dem Bereich des Optischen“ (2009: 28) ernst, geht es um die Klärung dessen, was *ineins* theoretisch und empirisch *wahrnehmbar* ist, ohne den Abgrund zwischen unbeobachtetem Geschehen und theoretisch-wissenschaftlich beobachtetem Geschehen zuzuschütten. Doch welche Art Optik macht Theorien sichtbar? Dazu sei an einen berühmten Verfechter der Wahrnehmbarkeit von Theorie erinnert. Nachdem Goethe dem soeben

kennengelerntem Schiller seine Gedanken zur Metamorphose der Pflanze skizziert habe, insistierte Schiller, dass sei „keine Erfahrung, das ist eine Idee“ woraufhin Goethe „verdrießlich“ antwortete „das kann mir sehr lieb sein daß ich Ideen habe ohne es zu wissen und sie sogar mit Augen sehe“ (Goethe 2006: 89). Zugleich geht Goethe allerdings von einem Unterschied zwischen „Sehen und Sehen“ aus und spricht ein wenig ominös aus heutiger Sicht von „Geistes-Augen“, die „die mit den Augen des Leibes in stetem lebendigen Bunde zu wirken haben, weil man sonst in Gefahr gerät zu sehen und doch vorbeizusehen“ (a.a.O.: 85). Für die These, dass die Generierung von Sozialtheorien in (sozial-)phänomenologischer Einstellung erfolge, ist die Goethe-Position trotz ihrer vermeintlichen Naivität und dem problematischen Begriff der ‚Geistes-Augen‘ eine mögliche Anschlussstelle. Ego(s), alteri und tertii mögen nicht mit den ‚Leib-Augen‘ wahrnehmbar sein, doch bloße ‚Ideen‘ im Sinne Schillers sind sie nicht.

An diesem Punkt sei die Rekonstruktion des Lindemannschen *Übergangs* vom Theorem doppelter Kontingenz zum Theorem triadischer Konstellationen zur Beobachtung von sozialen Grenzziehungsprozessen abgebrochen. Tertius wurde für sie plötzlich *sichtbar*, so lautete die Konsequenz der Rekonstruktion, die vor allem der *Freilegung eines potentiellen sozial-phänomenologischen Blicks* dienen sollte, ohne in den Lindemannschen Schriften selbst schon so etwas wie eine methodisch gesicherte Anwendung dieses Blickes auffinden zu können. Bei Lindemann bleibt es offen, *wie* der Dritte ins Spiel kommt. Aber so wie *mittels* Tertius „der elementare Grenzziehungsprozess innerhalb des beobachteten Feldes“ (2009: 29) erst präzise wahrnehmbar wird, verwies der beobachtete Grenzziehungsprozess selbst *auf* Tertius und machte diesen als theoretische Figur wahrnehmbar. Und so wie man erst mit der Einführung Tertius', „weiß [], welcher Gegenstand es war, der zuvor nur unklar und verschwommen zu sehen war“ (2009: 29), nämlich die Grenzziehung in und durch triadische Konstellationen, statt in symbiotischen Beziehungen der Kernklasse von Akteuren und bildgebender Verfahren, waren die triadischen Konstellationen eine verschwommene theoretische Möglichkeit, die sich de facto zwar erst einige Zeit nach Abschluss der ersten Veröffentlichung für Lindemann in aller Klarheit herausgeschält hat, potentiell aber schon während der Durchdringung des Materials hätte sichtbar werden können. Was also für das Bezugsproblem gilt, gilt symmetrisch für die Theorie: es bedarf der richtigen Optik.

Für die These eines phänomenologisch bahnbaren Weges zu Sozialtheorien lassen sich nur erste Evidenzen erzeugen. Weder soll behauptet werden, es sei der einzige mögliche Weg zur Generierung sozialtheoretischer Aussagen, noch lässt sich schon ausformulieren, wie genau er beschreitbar wäre. Die Haupt-Differenz zwischen einem Sozialtheorie generierenden sozial-phänomenologischen Blick auf das Material und einer hermeneutischen Einstellung scheint in der Rolle des theoretischen Erwartens zu liegen. Während die hermeneutische Kunst der Auslegung von

Daten auf Theorien basiert, die das *soziologische Vorverständnis* jeweils prägen, generiert die phänomenologische Kunst der Einklammerung von Erwartungen in der Schaffung von *theoretischen Freiräumen*, in denen sich Sozialtheorie zu zeigen vermag. Die in hermeneutischer Einstellung in und an Material entfalteten Theorien lassen sich als weitestgehend implizite Mischung aus Theorien begrenzter Reichweite, Gesellschaftstheorie und Sozialtheorie kennzeichnen. Je nach wissenschaftlicher Sekundär-Sozialisation, Sprachspiel-Präferenzen und Forschungs-Setting verläuft das *Oszillieren zwischen Sinn-Potentialen des Materials und den soziologischen Sinnbildungsprozessen*. Die soziologische Sinnbildung während des Durchlaufens des obligatorischen hermeneutischen Zirkels vollzieht sich weitestgehend in gegebenen Sprachspielen, auch wenn eigene Terminologien zur Interpretation der Daten entwickelt werden. Auf hermeneutischem Weg lässt sich im Ergebnis scheinbar nur zu neuen *Theorien begrenzter Reichweite* vorstoßen, neue Sozial- und Gesellschaftstheorien entzogen sich einem ausschließlich hermeneutischen Blick. Denn dieser führt zwar in die Tiefen des Sinns, bleibt aber an der Oberfläche der Sprache. Eine neue Sozialtheorie entspricht dagegen einer neuen Sprache, pathetisch formuliert: einer neuen Welt.

Die phänomenologische Praxis der Freilegung von sozialtheoretischen Gehalten in komplexen Informationsgefügen entspräche einer *Variation möglicher Welten*, die den Daten je unterschiedliche Strukturen unterlegten beziehungsweise der *Reduktion auf potentielle Algorithmen*, die das Ganze ordnen, das sich ohne sie als ‚chaotische Mannigfaltigkeit‘ (Lindemann 2014, im Anschluss an Schmitz: 157ff.) zeigt. Die sozialtheoretische Reduktion des Sozialen auf sinnhaftes Handeln, auf Wechselwirkungen oder eben auf triadische Konstellationen generiert je unterschiedliche soziale Welten (= Sprachspiele), deren Grenzen zu Nicht-Sozialem je anders gezogen sind und deren interne Strukturen entlang ganz unterschiedlicher Phänomene verlaufen. Anders als beim Oszillieren zwischen Vorverständnis und entgegenkommendem Sinn während einer hermeneutischen Auslegungspraxis gilt Phänomenologie als Verfahren der *Sinn-Einklammerung* um Willen der Bahnung eines Weges zur potentiellen Matrix des Sozialen selbst.

Die *Genese* von *Sozialtheorien* lässt sich allerdings nicht ausschließlich der Einnahme einer *phänomenologischen Einstellung* zuschreiben. Sie kann ebenfalls auf hermeneutischem Weg erfolgen, durch die *theorienimmanente* Freilegung von Theoriepotentialen und ihrer Überführung in ein eigenes Sprachspiel. Genauso plausibel wie auf eine Neuausrichtung des Blickes während der Auseinandersetzung mit dem Material lässt sich die ‚Entdeckung‘ des Dritten auf theoretische Lektüre-Erfahrungen zurückführen, die sein ‚Fehlen‘ offenbarten. Insofern muss von einer Korrelation zwischen unterschiedlichen Theorie-Formen und ihrem methodischen Zugang Abstand genommen werden. Besonders deutlich wird das Kollabieren einer solchen Unterscheidung bei der

Theorie-Form ‚Gesellschaftstheorie‘. Denn für diese lässt sich behaupten, dass sie aus einer jeweils möglichen *Ableitung* von Sozialtheorien oder Theorien begrenzter Reichweite entsteht, *ohne einer methodischen Einstellung* den Vorrang einzuräumen. Der Weg zu gesellschaftstheoretischen Aussagen kann sowohl durch die „Extrapolation“ von Theorien begrenzter Reichweite (Lindemann 2009: 24) als auch durch die »Interpolation« sozialtheoretischer Aussagen in gesellschaftstheoretische Zusammenhänge rekonstruiert werden. Letzteres praktiziert Lindemann trotz ihrer anderslautenden Prämissen selbst: die Rekonstruktion der *Emergenzfunktion des Dritten – ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft* (2010) basiert auf einer direkten Überführung sozialtheoretischer Annahmen in gesellschaftstheoretische Aussagen. Das lässt sich vor dem Hintergrund ihrer eigenen expliziten Ansprüche kritisieren (Göbel 2011: 146), zumal wenn die systemtheoretische Umkehrung der Einholung der eigenen sozialtheoretischen Ermöglichungsbedingungen durch gesellschaftliche Entwicklungen berücksichtigt wird (a.a.O.: 152f.).

Um die unterschiedlichen Blick-Richtungen während ihrer Anwendung voneinander zu unterscheiden, sei eine Raummetaphorik bemüht: in hermeneutischer Einstellung wird trotz des Versenkens in die Tiefen des Sinns ein *horizontaler* Sinn-Raum durchmessen, während in phänomenologischer Einstellung eine ‚*Vertikalspannung*‘ aufgebaut wird, die an den Grund sinnförmiger Prozesse zu tauchen sucht. Im Ergebnis kehrt sich das Raumverhältnis um: Hermeneutische Auslegungskunst führt zu topographischen Karten des Sozialen, phänomenologisches Variationsvermögen zu topologischen Sozialbeschreibungen. Die hermeneutische *Auslegung* erlaubt detaillierte Rekonstruktionen sinnförmiger Landschaften, mit all ihren Bedeutungshöhen und -tiefen, während phänomenologische *Anschauungen* nur die aufs Wesentliche reduzierten sozialen Grundkonstellationen, das mit Schütz formuliert soziale ‚Ordnungssystem‘ sichtbar machen. Die Überlegungen der letzten Seiten verstehen sich als methodologischer Vorschlag, wie ein Übergang von ‚Material‘ in ‚Sozialtheorie‘ aussehen könnte. Lindemann selbst verweist zwar immer wieder auf die Irritierbarkeit sozialtheoretischer Annahmen, ihr eigener Verfahrensvorschlag³⁶ trägt allerdings weder ihrem faktischen Vorgehen Rechnung, noch einer Differenz von Hermeneutik und Phänomenologie. Wie viele Facetten der Arbeit, speist sich auch dieser Punkt aus einer kritischen Auseinandersetzung mit Lindemanns Ansatz und der Formulierung einer eigenen Position.

36 Das Teilkapitel entstammt einer Zeit vor der Veröffentlichung der *Weltzugänge*. Das dort entlang der Verstehens-Erklärens-Debatte formulierte Verständnis eines Prinzips offener Fragen (Lindemann 2014: 75ff.) gibt m.E.n. keine hinreichende Antwort auf einen potentiellen methodischen Übergang von Empirie in Sozialtheorie. Stattdessen scheint es für *jede* ‚qualitative‘ Theoriegenerierung gültig, verwischt also die Differenz von Theorien mittlerer Reichweite und Sozialtheorie.

2. Kapitel. Empirische Explorationen

2.1. Von »dunklen« zu »lichten« Augenblicken – eine Verlaufsskizze

Im Folgenden wird auf der Grundlage einer Querlektüre durch alle zugrunde gelegten Texte (vgl. 1.2.1 Material) eine *soziologische Skizze* des Verlaufs von Demenzerkrankungen in Familien entworfen. Das verwendete Sprachspiel entstammt einem systemtheoretischen Untergrund. Die Terminologie wird performativ verständlich. Einzelne Textpassagen und die Einführung soziologischer Unterscheidungen stabilisieren sich wechselseitig. Ich beanspruche nicht, die Unterscheidungen im Material selbst *vorgefunden* zu haben, nichtsdestotrotz handelt es sich nicht um theoretische Deduktionen, da sie ohne den Durchgang durch die Texte nicht *sichtbar* geworden wären (vgl. 1.3 Übersetzungsverfahren).

Das Teilkapitel folgt einer Chronologie des Krankheitsverlaufes, beginnt also mit den – immer nur rückblickend einholbaren – ersten Symptomen und orientiert sich an Markierungen, die sich ganz grob in eine Zeit vor, mit und nach der Diagnose unterteilen. Der Text entsteht nur schwach methodisch kontrolliert und kann höchstens auf Plausibilität, nicht aber Validität setzen. In diesem Teilkapitel geht es eher um eine Art Hintergrundgeschichte, die mittels der Einführung erster Unterscheidungen den potentiellen Rahmen entwirft, in dem die soziologischen Besonderheiten »lichter Augenblicke« verortbar sind. Dazu wurden im Vorfeld einzelne Passagen zunächst protosoziologisch-hermeneutisch ausgelegt, wie es schon im Präludium praktiziert wurde, um willen der Herausarbeitung vergleichbarer Vorkommnisse. Diese Zwischenschritte treten darstellerisch in den Hintergrund. Im Folgenden wird nur das *Ergebnis* der Übersetzungsarbeit präsentiert: eine Geschichte der Möglichkeiten zur Aufrechterhaltung und Transformation von familialen Erwartungsgefügen bei ‚Demenz‘.

Sich auf »soziale Systeme« im Allgemeinen und »Erwartungen« im besonderen zu konzentrieren basierte einerseits auf selbst nicht weiter begründbaren Theoriepräferenzen, die an das Material herangetragen wurden, andererseits auf Fällen, die eine soziologische Deutung entlang von Erwartungen besonders nahe legten. Lichte Augenblicke tauchen zumeist sehr beiläufig in Erzählungen auf, als ein Aspekt neben vielen weiteren Details. Zugleich verweist ihr spezifisches Vorkommen auf familiäre Grundmuster, die sich in eine Erwartungs-Typologie einschreiben lassen und ineins lichten Augenblicken eine soziologische Deutung und familiären Erwartungsmustern eine systemtheoretische Gestalt verleihen. Die folgenden Unterscheidungen ließen sich praktisch nutzen, um sowohl die eigene Position in Familiengefügen mit Demenz aufzuheben, sich also alltagstheoretisch zu dezentrieren und als ‚System-Organ‘ zu begreifen, als auch die unterschiedlichen Dimensionen zu berücksichtigen, in denen lichte Augenblicke auftreten könnten – wenn entsprechende familiäre Erwartungsspielräume eröffnet werden.

Vor der Diagnose

Eine Demenz-Erkrankung hat für Familien zumeist den schleichenden oder rapiden Zerfall des Gewohnten zur Folge. Wenn »Alltag« sich durch maximale Erwartungssicherheit kennzeichnet, wird mit der Irritation dieser Sicherheit auch das irritiert, was Soziologen als »Alltag« beschreiben würden. Abweichungen von Gewohntem treten allerdings schon auf, *bevor* die Deutungsmöglichkeit »Demenz« überhaupt am Horizont auftaucht, ohne den Alltag nachhaltig genug zu irritieren, um Neudefinitionen vornehmen zu müssen oder die basalen Erwartungssicherheiten preiszugeben. Stattdessen lässt sich in den meisten Fällen eine längere Phase der Integration aller Abweichungen *in* den Alltag – mithin in die gewohnten Abläufe und Deutungsmuster – beobachten, wofür paradigmatisch eine Textstelle von Arno Geiger steht: „Sein Verhalten erschien typisch für ihn. Also gingen wir ihm etliche Jahre mit Beschwörungen auf die Nerven, er solle sich zusammenreißen. Heute befällt mich ein stiller Zorn über diese Vergeudung von Kräften; denn wir schimpften mit der Person und meinten die Krankheit“ – ohne dies schon zu wissen (2011: 7).

In der Sprache dieser Arbeit lässt sich behaupten, dass *vor* der medizinischen Diagnose die im Laufe einer Partnerschaft beziehungsweise einer Eltern-Kind(er)-Gemeinschaft gewachsenen Erwartungsgefüge über einen unterschiedlich langen Zeitraum hinweg hinreichend stark sind, um sich gegen ihre grundsätzliche Irritation erfolgreich zu *immunisieren*. Über die normalitätsaufrechterhaltende Kraft eines Erwartungsgefüges bevor der Umdefinitionsdruck zu groß wird, wird von Angehörigen im Nachhinein (nach der Diagnose) oft erstaunt berichtet: „Wir hakten diese Ereignisse daher eher unter dem Kapitel Kurioses ab“ (Kappus 2012: 11). „Aber wenn man sich mit der Krankheit nicht auskennt, sagt man: »Na gut, der Mann wird alt«, und zieht das auch erst ein bisschen ins Lächerliche“ (Tönnies 2009[e]: 105)³⁷. „Ich merkte nur, dass sie nicht mehr allein zurecht kam. [...] Sie war so angewiesen auf meine Hilfe, und sie war so aggressiv und so streitsüchtig. Aber das war ich ja gewohnt (Engelbrecht-Schnür/Nagel: 80). Drei unterschiedliche Weisen der Auto-Immunisierung finden sich in diesen Sätzen: a) deutende Einordnung eines

37 In Inga Tönnies Band finden sich zehn Interviews, die im Literaturverzeichnis nicht einzeln aufgelistet werden, aufgrund der zum Teil fehlenden Nachnahmen. Stattdessen seien sie hier aufgereiht, zur besseren Orientierung, ob Mann/Frau; Ehefrau/Tochter; Ehemann/Sohn interviewt wurden. Tönnies 2009 [a]: Helga P. (52): Meine Mutter (84) ist seit dreizehn Jahren demenzkrank; [b] Hartmut Tillmanns (70): Meine Frau (71) ist seit sechs Jahren demenzkrank; [c] Sabine G. (44): Meine Mutter (81) ist seit vier Jahren demenzkrank; [d] Rosemarie F. (54): Mein Mann (62) ist seit sieben Jahren demenzkrank; [e] Lutz P. (38): Mein Vater (69) ist seit drei Jahren demenzkrank; [f] Ferdinand K. (81): Meine Frau ist seit zehn Jahren demenzkrank; [g] Ulrike Storm (41): Meine Mutter (79) ist seit einigen Monaten demenzkrank; [h] Ulla B. (51): Mein Vater (87) ist seit drei Jahren demenzkrank; [i] Irmtraud D. (45): Meine Mutter (76) ist seit drei Jahren demenzkrank; [j] Marlene Keilhack (69): Mein Mann (75) ist seit zehn Jahren demenzkrank.

Verhaltens unter ‚Kurioses‘ – also die Klassifikation als nicht gewohnte, seltsame aber dennoch harmlose Ereignisse, die sich gut als Anekdoten in Erzählungen eignen, ohne besorgniserregend zu sein; b) deutende Einordnung eines Verhaltens unter ‚älter Werden‘ als normaler Prozess des ‚anders Werdens‘, ohne dies zu Pathologisieren; c) deutende Einordnung eines Verhaltens als ‚typisch‘, trotz erhöhter Beanspruchung von Hilfe durch Andere. Von einer Beschreibung der *Gleichheit* des ‚Charakters‘ über die Beschreibung eines *normalen Wandels* hin zur Beschreibung von *a-normalen Ausnahmen ohne normalitätsverändernden Impact* reicht mithin das gesellschaftliche *Spektrum der (Beschreibungs-)Möglichkeiten*, wie Erwartungsgefüge sich gegen entsprechende Irritationen immunisieren.

Eine Immunisierung gelingt, bei andauernden Irritationen, nur über einen begrenzten Zeitraum. Irgendwann erzeugt die Häufung von Abweichungen und ‚Merkwürdigkeiten‘ einen Umorganisationsdruck – das familiäre Erwartungsgefüge wird so instabil, dass die *Adäquatheit* bestimmter Erwartungsmuster ab einem bestimmten Zeitpunkt auf dem Prüfstand steht. Diese Übergangsphase von einer durch erfolgreiche Immunisierungen aufrechterhaltenen Normalität hin zu einer Infragestellung bestimmter Erwartungsmuster lässt sich auch als Phase der Häufung von »dunklen Augenblicken« beschreiben. Wenn das Verhalten eines Familien,mitgliedes‘ nicht mehr ‚normalisierbar‘ ist, hinterlässt es eine Art Lücke im gewohnten Weltverhältnis, ohne dass sofort Umdefinitionen und Umorganisationen nötig werden. Diese Lücken lassen sich als »dunkle Augenblicke« fassen³⁸, weil sie weder deutend noch erwartend integriert sind, ohne dass sie unmittelbar ein Bedürfnis nach Integration in ein stimmiges Erwartungsganzes wecken würden. Stattdessen bleiben sie zumeist eine ganze Weile und je nach Ausmaß der ‚Dunkelheit‘ als Fragezeichen im Hintergrund präsent, ohne den Alltag zu stören.

Zwischen der Unterstellung, das sich eigentümliche Verhaltensweisen als „nachvollziehbares Resultat bestimmter Charaktereigenschaften in Konfrontation mit einer neuen Situation“ (Geiger 2011: 21) in den Alltag integrieren und der *plötzlichen Gewissheit* „der Vater lässt sich nicht hängen, sondern leidet an [...]“ (Geiger 2011: 25) *einer Krankheit* können Jahre liegen. Ein an sich selbst betrachtet nahezu bedeutungsloses Ereignis kann als letztes ‚Puzzle‘ fungieren, um die irritierenden *Einzelereignisse*, unabhängig voneinander aufgetretener »dunkler Augenblicke«, zu einem *zusammenhängenden* Ganzen zu fügen, dass die Normalität eines Erwartungsgefüges außer Kraft setzt. Ein »dunkler Augenblick« kann aber auch so gravierend sein, dass er das ‚Immunsystem‘ eines Erwartungsgefüges sofort außer Gefecht setzt: „Es gab eine Situation, die mir sehr deutlich machte, dass etwas nicht stimmt: Wir hatten zusammen Teppichboden gekauft, und als

38 Der Vorschlag, dieses Phänomen mit ‚dunklen Augenblicken‘ zu umschreiben, stammt von Jonas Barth (Universität Oldenburg, Arbeitsgruppe Soziologische Theorie).

er den verlegen wollte, stand er da und fragte, wo denn sein Geschirr dafür sei. Mein Mann hat schon viel tapeziert und Teppichböden verlegt in diesem Haus, also, im Schlaf hätte er wissen müssen, wo sein Werkzeug liegt. Aber er wusste im wahrsten Sinne des Wortes nicht mehr, »wo der Hammer hängt.« (Tönnies 2009[d]: 75).

Durch ein Schlüsselereignis oder die schleichende Häufung von »dunklen Augenblicken«, bis das Maß voll ist entsteht das, was hier als (akuter) Umorganisationsdruck bezeichnet wird. Plötzlich wird es relevant, zu wissen, ob es eine erklärende Ursache für die beobachteten Merkwürdigkeiten gibt. Die familialen Erwartungsgefüge können die Irritationen nicht länger ignorieren, es gilt, sich zu adjustieren, um eine *neue* Kompatibilität mit den Anforderungen des alltäglichen Lebens zu erreichen. Es bedarf nun einer Klärung, warum die alten Muster nicht mehr hinzureichen scheinen und wie die gewandelten Anforderungen überhaupt einzuordnen sind. Dazu erfolgt eine temporäre Übergabe der Deutungshoheit an das medizinische System. Das Verhalten eines Familienmitgliedes‘ gilt plötzlich als *pathologisch* – der häufigste Verdacht sind ‚Depressionen‘ oder ‚Demenz‘.³⁹

Wenn *begonnen* wird, nach medizinisch indizierbaren Ursachen für die Merkwürdigkeiten eines Familienmitglieds‘ zu suchen,⁴⁰ hat auch die Transformation der Erwartungen schon begonnen, unabhängig vom Ergebnis des Suchprozesses: „Ja, meine Mutter war vergesslich. Und als mein Vater vor 13 Jahren starb, da haben wir erst so richtig gemerkt, dass sie mehr als nur tüdelig war.“ (Tönnies 2009[a]: 18). In diesen beiden Sätzen zeichnet sich deutlich ab, wie aus einer Zuschreibung bloßer ‚Vergesslichkeit‘ eine – im Ergebnis noch offene – Pathologisierung erfolgt. ‚Mehr‘ impliziert zwar wörtlich erst einmal nur eine quantitative Steigerung, doch der qualitative Umschlag wird durch das unscheinbare ‚nur‘ angezeigt. Zwischen ‚nur tüdelig‘ (= nur vergesslich, Hinweis auf niederrheinisches bis norddeutsches Dialekt-Gebiet) und ‚mehr als tüdelig‘ liegt gewissermaßen ein Abgrund, der die ‚Mutter‘ dieser Erzählung zur Fremden des familiären Alltags werden lässt. Wer ‚nur‘ vergesslich ist, dem lässt sich manche Nachlässigkeit nachsehen, dessen Vergesslichkeit ist harmlos. Wer ‚mehr als vergesslich‘ ist, für den braucht es eine *neue* Zuschreibung, die das noch undefinierte ‚mehr‘ der gewohnten ‚Tüdeligkeit‘ erklärt und benennt. Die alten Erwartungen bleiben nun gewissermaßen ‚in der Schwebe‘, bis wieder klar ist, was eigentlich der Fall ist.

39 Wobei sich hier ein gesellschaftlicher Wandel rekonstruieren ließe, da es vor zehn Jahren noch keine alarmierte Öffentlichkeit gab, die das Thema in jede Familie getragen hätte, sondern noch ein Randphänomen war. Insofern ist die Wahrscheinlichkeit heute wesentlich höher, dass bestimmte ‚Symptome‘ mit Demenz in Verbindung gebracht werden. Die Pathologisierung beginnt wesentlich früher, als vorher.

40 Selten gehen ‚Betroffene‘ von sich aus zum Arzt. Viel häufiger findet sich in den Erzählungen ein gemeinsamer Arztbesuch, initiiert von sich sorgenden Angehörigen.

Mit der Diagnose

Durch das Nadelöhr des Medizinsystems sind alle Familiengeschichten gegangen, auf die in dieser Arbeit zurückgegriffen wird. Nicht selten stehen am Anfang ‚Fehldiagnosen‘ im Raum, vor allem Depressionen zeigen ähnliche Symptome wie bestimmte Demenz-Formen (Hegerl/Zaudig/Möller 2001). Ähnliche Symptome können allerdings ganz unterschiedliche Behandlungsmethoden verlangen und vor allem hinsichtlich der Medikamentierung unterscheiden sich Demenz und Depression zum Teil – manche Antidepressiva können sogar demenzbeschleunigend wirken (Frohn/Staak 2012: 105). Wenn die durch eine Fehldiagnose verdeckten ‚eigentlichen‘ Symptome nicht zurückgehen, sondern stattdessen zunehmen, erweist sich die zwischenzeitliche Erleichterung, endlich einen ‚Namen‘ für die Merkwürdigkeiten zu haben und eine Aussicht auf Wiedereinsetzbarkeit der alten Erwartungsmuster nach einer Phase der Rekonvaleszenz, als verfrüht. Auch hier können Jahre vergehen, bis die – zum Zeitpunkt der Erzählung als ‚richtig‘ anerkannte – Diagnose einer Demenz gestellt wird, wobei die öffentliche Auseinandersetzung mit Demenz diesbezüglich zu einer deutlich gesteigerten Trefferquote geführt hat (Bickel 2002: 10ff.). Mit dem Ausstellen einer Demenz-*Diagnose* kann es zu einer radikalen Veränderung von familialen Erwartungsgefügen kommen⁴¹: "Es ist so, als stünden wir alle an einem Abgrund" (Engelbrecht-Schnür/Nagel 2009: 104). Sie stehen fortan im Zeichen der Endlichkeit. Ein Familien-,mitglied‘ wird zur irreversibel kranken Person deklariert, mit Aussicht auf einen allmählichen Verlust aller Vertrautheit. Die gesamte Organisation des Alltags steht zur Disposition. Nach einer Demenz-Diagnose kann es mithin sein, dass nichts mehr so ist, wie es vorher war – auch wenn sich dann ‚alte Muster‘ dennoch durchsetzen, vielleicht sogar verstärken. Sie funktionieren in einem völlig anderen Gesamtgefüge, als zuvor.

Aufgrund ihrer bislang geltenden Unheilbarkeit schließt eine Demenz-Diagnose den Zeit-Horizont eines bis dahin *unbestimmt* in die Zukunft ‚hineinreichenden‘ Erwartungshorizontes, der für familiäre Erwartungsgefüge im ‚normalen‘ (Alltags-)Zustand gilt. Endet diese Zukunft plötzlich antizipatorisch innerhalb eines statistisch ‚festgelegten‘ Zeitraumes, aufgrund der kommunizierten *Irreversibilität* der Krankheit und statistischen Prognosen ob der *Geschwindigkeit* und *Dauer* ihres Verlaufes verwandelt sich die unbestimmte Zukunftsoffenheit in eine zeitlich *begrenzte* Zukunft. Die abstrakte Antizipierbarkeit des in der Zukunft liegenden Endes einer körperlich-leiblichen

41 Natürlich kann der Übergang auch so schleichend verlaufen, dass die Diagnose kaum ins Gewicht fällt. Der ‚radikale‘ Wandel von Erwartungssystemen betrifft nur eine Seite eines Spektrums von Krankheitsverläufen, an deren anderen Ende ein stetiger und kontinuierlicher Wandel stünde.

Realisierung familialer Relationen mit dem Tod einzelner Familien,mitglieder‘ wird zur konkreten Antizipation eines im Zeichen einer Krankheit stehenden Endes: „Diese Krankheit setzt einen klaren Schlusspunkt, von Anfang an“ (Tönnies 2009[b]: 46). Die Erwartungsdimension, in der diese Transformation verortet wird, wird als *existentielle Erwartungsdimension* begrifflich gefasst. Zugleich bringt die mit der Diagnose erfolgende Einführung der Unterscheidung psychisch krank/gesund in familiale Konstellationen eine spezifische Asymmetrisierung der sozialen Relationen mit sich, unabhängig davon, wie (a-)symmetrisch sie zuvor gewesen sein mögen und in welcher Form sich soziale Asymmetrien im Verlauf des weiteren familiären Umgangs mit der Krankheit realisieren. Allein durch die diagnostische Zuschreibung einer durch organische Pathologien bedingten ‚psychischen Krankheit‘ werden *potentielle* Verantwortlichkeiten, Abhängigkeiten und Positionen neu verteilt: „Ab sofort wusste ich ganz genau, dass ich meinen Mann sehr liebevoll zu behandeln habe und dass ich nicht laut werden darf“ (Tönnies 2009[d]: 76). Diese Transformation wird in einer *interpersonalen Erwartungsdimension* beobachtet. Wie auch immer der Alltag zuvor organisiert gewesen sein mag – mit der Diagnose wird zugleich die Erwartbarkeit massiver Umorganisationen kommuniziert. Plötzlich tauchen Fragen nach der Sicherheit eines Wohnumfeldes auf, nach der Bewältigbarkeit eventueller Pflegebedürfnisse, nach staatlichen Hilfeleistungen, nach der Vereinbarkeit von potentiellen Betreuungsanforderungen und Beruf, im Fall von Kindern Betroffener auch die Frage nach der Vereinbarkeit von Betreuungsanforderungen eines erkrankten Elternteils und eigener ‚Kernfamilie‘. Rechtliche Fragen tauchen am Horizont auf, was beispielsweise Schuld- oder Geschäftsfähigkeiten angeht, Fragen der öffentlichen Toleranz einer solchen Diagnose usw. Ratgeberliteratur, -filme und -internetseiten, Betroffenendokumente und Selbsthilfegruppen liefern eine Fülle von Informationen und steuern damit auch die möglichen Erwartungen, was Demenz-Verläufe an Alltagsanforderungen mit sich bringen *können*. Von einer Antizipation schlimmster Schreckensszenarien bis hin zur Antizipation exzeptionell glimpflich verlaufender Verläufe reicht das Spektrum der Alltags-Reorganisations-Erwartungen – die bis zur Diagnose aufrechterhaltene Erwartung, das alles im Prinzip so bleiben können wird, wie es war, wird zumeist gänzlich ‚getilgt‘, wenn diesbezüglich auch noch über lange Zeiträume hinweg Hoffnung keimen kann. Diese Dimension von Erwartungen wird als *situative Erwartungsdimension* bezeichnet. Es sei an dieser Stelle betont, dass unter Erwartungen ein soziales, nicht etwa ein individualpsychisches Phänomen verstanden wird. Existentielle, interpersonale und situative Erwartungen werden dementsprechend in sozialen Konstellationen verortet, nicht Individuen zugeschrieben. Wenn einzelne Personen als soziale Erwartungsträger in Erscheinung treten, dann ebenfalls in Form sozialer Ereignisse. Die Formulierung ‚Ich erwartete das Schlimmste‘ ist dann gleichbedeutend mit der Formulierung ‚Ich bin soziale Ausdrucksgestalt

schlimmster Erwartungen (gewesen)‘. Erwartungen sind allerdings nicht einfach ‚da‘, so wie Füße an intakten Menschenkörpern, sondern werden von Ereignis zu Ereignis aktiviert, adjustiert oder gelöscht – ohne unmittelbaren Zugriff der beteiligten Individuen. Jedes soziale Ereignis gilt gleichermaßen als präformiert von Erwartungsmustern und diese präformierend.

Nach der Diagnose

Nach der Diagnose beginnen sich die beschreibbaren Wege zu differenzieren. Abhängig von den vorhandenen familiären Ressourcen (u.a. was Zeit, räumliche Nähe, Verantwortungsübernahme-Bereitschaft angeht), dem Stadium der Demenz und sonstigen Umständen können sich die Reorganisationen zunächst in Grenzen halten, oder sofort Maßnahmen nötig machen. Nun beginnt die Zeit der potentiellen permanenten *Erwartungsunsicherheit* ob der Kompatibilität von möglicher und benötigter Unterstützung; ob der Angemessenheit von an die ‚kranke‘ Person (und die Erzähler) gerichteten Erwartungen; ob der Stimmigkeit des basalen Weltverhältnisses. Situative, interpersonale und existentielle Erwartungen können fortan beständig auf den Prüfstand geraten.

Die Irritation *existentieller Erwartungen* kann so klingen: „Du sagst mir, ich müsse Dir jetzt helfen. Ich sei dein Außengedächtnis. Wie soll ich diese Last tragen? Kann ich ein Gedächtnis sein für zwei? Ich bin oft verzweifelt, versuche aber, meine Gefühle nicht zu zeigen, um Dich nicht noch mehr zu verunsichern. Was merkst Du? Bist Du noch selbstsicher, oder schwankt Dir auch der Boden unter den Füßen? [...] Und was bleibt von Dir, wenn das Bewusstsein des eigenen Lebens schwindet? Was ist es, was den Menschen ausmacht? Wie kann ich Dich begleiten auf diesem Weg? Wohin? Ins Dunkle? Ins Nichts?“ (Kappus 2012: 36). Als existentiell wird dieser Passus gedeutet, weil hier ganz grundsätzliche Fragen aufgeworfen werden wie die nach dem Wesen des Menschen. Als existentiell gelten Erwartungen, die sich entlang von basalen Unterscheidungen wie Sein/Nicht-Sein (‚Nichts‘); Gewissheit/Ungewissheit (‚schwankt Dir auch der Boden unter den Füßen‘); Zweisamkeit/Einsamkeit (‚Kann ich ein Gedächtnis sein für zwei‘) usw. entfalten.

In dem obigen Tagebucheintrag finden sich auch Anklänge einer Irritation *interpersonaler* Erwartungen (‚bist Du noch selbstsicher‘), die sich unter anderem als Irritation von Erwartungen an (a) *Rollengefüge*; (b) an personale Eigenschaften (*Identität*) und (c) *körperlich-leibliche* Beziehungen äußern: (a) „Das ist ja auch so eine merkwürdige Sache, der eigenen Mutter zu sagen, wo es langgeht, so diese umgekehrte Rollenverteilung zu haben. Ich habe das Gefühl, sie ist jetzt das Kleinkind und ich bin die autoritäre Mama, die ihr sagt, was sie zu tun hat.“ (Tönnies 2009[g]: 150). (b) „Als die Demenz begann, habe ich oft hier gesessen und gedacht: »Ja, mein Mann liegt da auf dem Sofa. Nein, es liegt ein Mann auf dem Sofa – aber nicht mein Mann.« (Tönnies 2009[d]:

94). (c) „Für mich hat die Krankheit meiner Frau ja bedeutet: Trennung von der Weiblichkeit, von dem, was uns in der Ehe verband, nicht vom Tisch, aber vom Bett. Meine Frau zeigte an Sexualität schon sehr bald kein Interesse mehr. Damit muss man als Ehemann dann einfach fertig werden“ (Tönnies 2009[b]: 41f.).

Die häufigste Form der Irritation wird hier als Irritation *situativer* Erwartungen auf den Begriff gebracht und bezieht sich auf die Inkompatibilität von Erwartungen bezüglich der Angemessenheit der Bewältigung einer Situation. Einige Beispiele stehen für unterschiedliche Formen dieser Form von Erwartungsirritation, die sich zunächst in normative (A) und deskriptive (B) Erwartungen zergliedern lassen, um sich auf jeder Seite weiter auszudifferenzieren. Die ersten drei Beispiele betreffen unterschiedliche Grade normativer Erwartungsenttäuschungen: A(i) „Sein Geburtstag war nun gerade. [...] Er sieht das Geschenk und sagt: »Ah ja, schön.« das ist dann die Freude, und das war, s. Es interessiert ihn eigentlich gar nicht, was es ist“ (Tönnies 2009[e]: 115). Zunächst könnte man diese Passage als Deskription des Verhältnisses eines Beschenkten zur Gabe auffassen: sie wird nicht übermäßig dankend aber zumindest den Empfang bestätigend angenommen, ohne weitere Interessensbekundungen, um was es sich handle. Zugleich offenbart sich in der Passage eine Enttäuschung: ‚das ist dann die Freude, und das war’s‘. Vor allem in der letzten Wendung scheint sich eine normative Erwartung auszudrücken, wie viel Freude angemessen wäre und das die Freude des Beschriebenen davon negativ abweicht. Mehr Freude äußert er nicht – ‚das war’s‘ – obwohl mehr Freude angebracht gewesen wäre. Für diese Form einer situativen Erwartung schlage ich den Begriff *schwache normative* Erwartung vor: Schwach, da sie sanktionslos bleibt; normativ, da sie mit Enttäuschungsgefühlen mindestens einer Partei einhergeht. A(ii) „Meine Mutter, die sich immer gut benehmen konnte in ihrem Leben, nahm neulich nach dem Essen ganz selbstverständlich einen Zipfel der Tischdecke und wischte sich damit den Mund ab!“ (Tönnies 2009[c]: 72). In dieser Passage äußert sich eine schon stärkere normative Erwartungsenttäuschung: die Mutter eines Erzählers bricht gesellschaftliche Tischkonventionen, sie benimmt sich nicht ‚gut‘. Anstelle einer Serviette das Tischtuch zu benutzen, *ohne* dass die am Tisch Sitzenden davon irritiert werden, verlangt entweder einen subversiven Kontext (‚wir kümmern uns nicht um Eure Konventionen‘); einen Außenseiter-Status (‚sie wissen nichts von unseren Konventionen‘) oder ein gradualisiertes Konzept von Sittengemeinschaft (‚sie lernen noch unsere Konventionen‘). Eine erwachsene Frau, ‚die sich immer gut benehmen konnte‘, für die also keine der drei Ausnahmen gilt, zieht dagegen eine schwache Form von Sanktionen auf sich: missbilligende Blicke, eine Kommentierung des Geschehens u.ä., zumindest, wenn die ‚Demenz‘ an dieser Stelle nicht sofort entschuldigend ins

Feld geführt wird, sondern ihr als gesunder Person begegnet wird.⁴² Dann handelt es sich schon um eine *mittelschwere normative* Erwartungsenttäuschung, die auch von negativen Gefühlen wie peinlicher Berührtheit begleitet sein kann. A(iii) „Ich sah nur, wie Walter langsam ein anderer wurde. [...] Jetzt drohte ihm alles zu entgleiten. Er begann, sich zu wehren. Er wich mir nicht von der Seite, reklamierte »Mitarbeit« und gab Anweisungen. Weigerte ich mich, begann er, um sich zu schlagen. Zunächst mit Worten. Später dann, als ihm die Fähigkeit, zu sprechen und schließlich auch das Vermögen, Gesprochenes zu verstehen, abhanden gekommen war, auch *de facto*. Das überfordert mich. Ich fühlte mich gedemütigt“ (Jens, I. 2009: 290). Vom eigenen Mann geschlagen zu werden entspricht – jedenfalls in bestimmten Milieus – einer *starken normativen* Erwartungsenttäuschung, die – im Normalfall – nicht nur institutionell verankerte Sanktionen verlangt, sondern von starken negativen Gefühlen wie Scham oder Wut begleitet wird.

Als Indikatoren für normative Erwartungsenttäuschungen werden situativ generierte negative Affekte und Gefühle eingeführt, wobei unterstellt wird, dass die Stärke des Gefühls mit der Stärke der Erwartung positiv korreliert ist, mithin besonders stark ausgeprägte Erwartungen bei Enttäuschung auch mit einer besonders starken Freisetzung von Gefühlen verbunden sind. Die Übergänge zwischen der hinsichtlich ihrer Stärke analytisch unterschiedenen normativen Erwartungen sind in Wirklichkeit fließend.

Die Enttäuschung deskriptiver Erwartungen gilt dagegen als relativ emotionsfreies Geschehen, dass eher mit Überraschung bis hin zu einer Wahrnehmung von Überforderung und sogar totaler Hilflosigkeit einhergehen kann. In den folgenden Beispielen kann man die Steigerung der Anforderungen erkennen, die der unerwartete Verlauf einer Situation mit sich bringt, angefangen von einer völlig harmlosen Durchstreichung einer Erwartung bis hin zu einer Situation, in der eine erzählende Protagonistin an den Rand ihrer Situationsbewältigungskapazität gerät. Die Steigerungslogik ergibt sich aus den negativen Konsequenzen, die der jeweilige *mismatch* zwischen Erwartung und faktischem Situationsverlauf für die unterschiedlichen Beteiligten zur Folge hat. B(i) „Noch stieg er ohne Hilfe die zwei Treppen in seine Bibliothek empor, setzte sich in seinen vertrauten Sessel, und begann, zu lesen. Aber wenn ich nach ihm schaute, sah ich, dass er das Buch verkehrt herum hielt“ (Jens, I. 2009: 278). Diese Art situative Erwartungsenttäuschung hat keinerlei Konsequenzen für die Beteiligten und steht deshalb am Anfang des Spektrums. Nach der ersten Überraschung transformiert sich die Erwartung, einen lesenden Mann im Sessel vorzufinden, vermutlich in die Erwartung eines in vertrauter Pose beruhigten Mannes, der nicht mehr lesen kann.

42 Das in diesem Fall der Mutter tatsächlich als ‚gesunder‘ Person begegnet wird, zeigt sich an der Reaktion der erzählenden Tochter: „Ich sagte, halb mit Lachen, halb mit Empörung: »Mama, was machst du denn da, nimmst du die Tischdecke um deinen Mund abzuwischen?« (Tönnies 2009[c]: 72). ‚Lachen‘ entspricht hier vermutlich ebenfalls der sozialen Sanktionierung und ‚Reparatur‘.

B(ii) Mir ist es, komischerweise gerade in der letzten Zeit, ein paarmal passiert, dass sie plötzlich sagte: »Ich muss zur Toilette«, wenn wir irgendwohin wollten oder sogar einen Arzttermin hatten, und dann zog ich ihr die Hosen runter – und es war schon passiert. [...] Es ist ja so, dass man nicht nur den Menschen als solches wieder in Ordnung bringen muss, sondern es müssen ja auch die Fliesen wieder geschrubbt und desinfiziert werden“ (Tönnies 2009[f]: 135). Hier zeigen sich relativ harmlose negative Konsequenzen für den ‚Nicht-Kranken‘, dessen Zeitpläne und sonstige Tages-Organisation kurzzeitig durcheinander geraten, ohne dass allerdings weitere Gefährdungen aus der Enttäuschung resultieren. Beim nächsten Arztbesuch wird diese Möglichkeit vermutlich in Rechnung gestellt und entweder Vorkehrungen getroffen oder mehr Zeit eingeplant. Die Adjustierung der Erwartungen an die Umstände funktioniert noch relativ komplikationslos. Das sieht im nächsten Beispiel schon anders aus: B(iii) „Oft drückt sie auch mit einem Papiertaschentuch die Zigarette aus. Das kann man ihr nicht abgewöhnen. Oder sie bringt den Aschenbecher mit der nicht richtig gelöschten Zigarette zum Mülleimer, kippt den Inhalt da hinein, und dann fängt es unter der Spüle an zu qualmen. Der Mülleimer draußen, der Container, hat auch schon gequalmt. Also es brennt da ganz regelmäßig“ (Tönnies 2009[i]: 170). Hier führt das Verhalten einer ‚kranken‘ Person zu ihrer Selbstgefährdung, die Enttäuschung der deskriptiven Erwartung sicheren Rauchverhaltens hat schon massive Konsequenzen für die situative Gesamtorganisation, da man diese Person im Prinzip gar nicht mehr allein lassen dürfte, wollte man sie vor der Gefahr eines Wohnungs- oder Hausbrandes bewahren. Im nächsten Beispiel sind es schließlich die Anderen, die gefährdet sind: B(iv) „Es zeigte sich schnell, dass er seine Aggression, die er bei der Körperpflege zu Hause gezeigt hatte, auch hier auslebte. Er ließ niemanden mehr an sich heran. Auch mich nicht. Körperpflege war überhaupt nicht mehr möglich. Aber auch in anderen Situationen schlug er zu“ (Kappus 2012: 74). Mangelnde Körperpflege könnte noch unter Selbstgefährdung verbucht werden, die körperliche Aggressivität dagegen richtet sich eindeutig gegen ihr soziales Umfeld. Sie macht Vorkehrungen bei Begegnungen nötig, die sich negativ auf das Interaktionsgeschehen auswirken: das Pflegepersonal vermeidet bestimmte Positionen (räumliche Positionierung ohne Fluchtweg), verändert das Blickverhalten (Konzentration auf Körperlichkeit des Gegenübers, statt Augen-Kommunikation) und ist grundsätzlich auf der Hut, statt bei der Sache. Noch reicht es allerdings auch hier, die Erwartungen den neuen Umständen *anzupassen*. Wo geschlagen wird, muss man entsprechend vorsichtig sein. Zu einer Art situativem Kurzschluss kommt es schließlich im letzten Beispiel: B(v) „Aber dann häuften sich diese katastrophalen Szenen, wenn ich sie beispielsweise waschen musste, weil sie sich komplett eingekotet hatte. Ich schaffte es nicht allein, sie aus der Wanne herauszuheben, weil sie sich wehrte. Das waren grauenvolle Momente“ (Engelbrecht-Schnür/Nagel 2009: 82). Die Mutter kann

weder in der Wanne bleiben, noch gelingt es, sie ‚herauszuheben‘. Hier kollabiert ein fragiles organisatorisches Arrangement und lässt im Prinzip nur noch den Schluss zu, dass es so nicht funktioniert: entweder Hilfe muss her, oder die erkrankte Mutter in ein Umfeld versetzt werden, wo Hilfe ist. Eine Anpassung der familialen Erwartungen an die situativen Ansprüche reicht in diesem Fall nicht mehr hin, stattdessen muss die Situation selbst ‚ausgetauscht‘ werden.

Eine Irritation bis hin zur Enttäuschung existentieller, interpersonaler und situativer Erwartungen *kann*, muss aber nicht, zur Transformation oder gänzlichen Aufgabe der jeweils irritierten Erwartungen führen. Geht man davon aus, dass jede Einzel-Erwartung in einem komplexen Gefüge aller weiteren Erwartungen situiert ist, würde die Aufgabe oder Veränderung *einer* Erwartung immer auch das Gesamtgefüge betreffen. Aus analytischen Gründen wird von einer dimensional Unterscheidbarkeit der drei Erwartungsformen ausgegangen, so dass beispielsweise eine enttäuschte interpersonale Erwartung in methodologischer Hinsicht nicht direkt auf die beiden anderen Erwartungsformen Auswirkungen hätte. Des Weiteren wird davon ausgegangen, dass in jeder Dimension zwischen Peripherie und Zentrum unterschieden werden kann, so dass die Transformation einer Erwartung einen Impakt auf mit ihr verbundene Erwartungen hat (relatives Zentrum), zu ihr periphere Erwartungen dagegen kaum tangiert.

Auch wenn mit dem Fortschreiten der Krankheit der Kampf um neue Erwartungssicherheiten oft an eine Sisyphusarbeit gemahnt, lassen sich Plateaus beobachten, auf denen temporär Ruhe einkehrt. Die häufig zu beobachtenden ‚großen‘ Anfangsirritationen münden in Phasen einer fragilen Kompatibilität zwischen adjustierten Erwartungen und Ereignissen, bis die Verstärkung von Symptomen oder das Auftreten neuer Symptome erneut zu einer Art Ereignisstrudel führen kann, in dem alte Muster nicht mehr greifen und neue noch nicht ausgebildet worden sind. „Im Großen und Ganzen läuft es jetzt irgendwie. Wir haben einen Rhythmus gefunden mit all den Frauen, die meine Mutter betreuen, so dass ich auch immer mehr das Gefühl habe, es läuft ganz gut“ (Tönnies 2009[c]: 66) formuliert eine gemeinsam mit ihrer Schwester für ihre an Demenz erkrankte Mutter verantwortliche Tochter – ohne mit zu kommunizieren, dass es sich um ein Arrangement auf Zeit handelt. Die Hoffnung, bei einem funktionierenden ‚Rhythmus‘ bleiben zu können, ist häufig stärker als der Zweifel. Das Spektrum der Selbstbeschreibungen reicht von totaler Voraussicht bis zu beständiger Überraschtheit. Für manche „kommt immer wieder etwas Neues. Ständig etwas Neues! Wenn Sie denken, Sie haben gerade mal durchgeatmet, kommt garantiert wieder der nächste Schlag“ (Tönnies 2009[d]: 90f). Andere entwickeln „prophetische Kräfte“ (Tönnies 2009[b]: 40) und sind „immer ein Stück voraus“ (a.a.O.: 50), um eine Inkompatibilität von Erwartungen und ‚Realität‘ zu vermeiden.

Zeiten der *Inkompatibilität* lassen sich allerdings nicht in jeder Konstellation verhindern. Eine Nicht-Passung zwischen *situativen Erwartungen* und *Ereignissen* scheint ein Gefühl des Ertrinkens in der Zeit auszulösen, so als ob man vergeblich gegen die Strömung von Ereignissen anzukämpfen sucht, in die man geraten ist. Direkt nach einer ‚heißen‘ Phase der beständigen Ungewissheit äußert eine Tochter: „Ich bin völlig erschöpft. Ich kann nicht mehr. Die vergangenen Monate waren so schrecklich für uns alle“ (Engelbrecht-Schnür/Nagel 2009: 106). Aus größerer Distanz konstatiert eine Ehefrau: „Im Nachhinein weiß ich gar nicht, wie ich das alles geschafft habe. Sauber machen oder die Wäsche waschen, das ging alles nur noch huschdiwusch nebenbei. Es blieb alles auf der Strecke, es gab nur noch ihn!“ (Tönnies 2009[d]: 188). Eine andere Ehefrau beschreibt: „Und dann ging es steil bergab. Nur noch steil bergab! Was gestern noch war, existierte am Tag danach schon nicht mehr. Es war nachher so schlimm, dass ich nicht einmal mehr einkaufen konnte. [...] Ich bin dann ohne ihn gegangen, aber nachher eskalierte es eben und ich konnte ihn nicht mehr alleine lassen“ (Tönnies 2009[d]: 85).

Während solcher Phasen der Inkompatibilität scheint nicht nur die Zeit schneller zu laufen, es scheint auch möglich zu sein, dass man sich als (pflegende bzw. betreuende) Person temporär gleichsam abhanden kommt: „dann können sie ihr Eigenleben aufgeben. Dann existieren sie nicht mehr. Es existiert nur noch der Kranke, der frisst Sie mit Haut und Haar, mit Haut und Haar“ formuliert es drastisch eine Ehefrau (Tönnies 2009[d]: 99). Einen zwischenzeitlichen regelrechten Selbst-Verlust verantwortlicher Angehöriger findet man häufig thematisiert.⁴³ Er könnte – aus der hier eingenommenen soziologischen Perspektive – sowohl mit einer zu großen Dichte von Ereignisfolgen zusammenhängen (zu viele Vorkommnisse sind gleichzeitig zu bewältigen), als auch mit einer *Inkompatibilität interpersonaler Erwartungen* mit der Faktizität von personalen *Begegnungen*. Vor allem in Paarbeziehungen scheint die wechselseitige personale Stabilisierung sehr ausgeprägt, so dass die Irritation eines Pols ‚automatisch‘ auch den anderen – gesunden – Pol der sozialen Relation in Mitleidenschaft zieht. Doch auch in bestimmten Eltern-Kind-Relationen kann eine derartige Wechselwirkung vorherrschen, vor allem, wenn die Kinder Einzelkinder sind und die Eltern verwitwet oder getrennt: „Ich hatte schon oft das Gefühl, wenn ich jetzt nicht aufpasse, dann lebe ich nicht mehr mein Leben, sondern ihr Leben“ (Tönnies 2009[g]: 150). Die sprachliche Einführung einer *Differenz* zwischen ‚Eigenleben‘ und dem Leben des (kranken) Anderen verweist auf ihre faktische Instabilität – es versteht sich offenbar nicht mehr von selbst, dass diese Unterscheidung aufrechterhalten wird, weshalb sie auch zur Sprache kommt. Über

43 So u.a. bei Inge Jens (2009): „Aber ich brauchte die «Auszeit» – das wusste ich auch. Anderenfalls wäre ich mir selbst abhandengekommen“ (292) oder bei Tönnies (2009[d]: 93) „Manchmal weiß ich überhaupt nicht mehr, bin ich nun eigentlich noch seine Frau oder bin ich nur noch irgendeine Frau“.

Gewissheiten muss man nicht sprechen. In Zeiten der Irritation intersubjektiver Erwartungen wird es dagegen ungewiss, wer man selbst ist und wessen Leben man lebt. Die Metapher des ‚aufgefressen Werdens‘ verweist auf den temporären Verlust einer basalen Grenzziehungsfähigkeit, die es erlaubt, zwischen sich und Anderen zu unterscheiden. Wer in ein digestives Verhältnis gerät, der löst sich buchstäblich im Anderen auf. So wie Angehörige also zwischenzeitlich in der Zeit zu ertrinken scheinen, so scheinen sie sich zwischenzeitlich auch im dementen Anderen zu verlieren – bis sich wieder temporär stabile intersubjektive Erwartungsmuster herausgebildet haben, die zugleich personale Grenzziehungen sind.

Existentielle Erwartungen können anders als situative Erwartungen nicht durch Ereignisse irritiert werden und anders als interpersonale Erwartungen nicht durch Begegnungen. Stattdessen werden sie als abhängig von »Stimmungen« und »Atmosphären« erachtet (vgl. 2.3). Wenn in dieser Dimension Inkompatibilitäten zwischen Erwartungen und *Faktizitäten* auftreten, dann vielleicht in Form eines Gefühls der Leere oder des Rauschens. Der Übergang zwischen Stimmungen wäre dann selbst nicht als Stimmung begreifbar, sondern eine Zeit der ‚Ungestimmtheit‘, in der die möglichen Antworten auf die großen Fragen des Lebens wie die von einer Laterna Magica geworfenen Schatten an einem vorüber gleiten, ohne greifbar zu sein. „Zum ersten Mal war ich ratlos. Völlig erschöpft und zutiefst verunsichert wusste ich nicht mehr, wie es mit unserem Zusammenleben in Zukunft weitergehen sollte“ (Jens, I. 2009: 291). Die alten Antworten taugen nicht mehr, neue haben sich noch nicht herausgebildet – in diesen Zwischenzeiten ohne ‚tragende‘ Erwartungen an ‚das Leben‘ wird seine Grundlosigkeit plötzlich sichtbar, als hätte man die ganze Zeit in einer schützenden Hülle gelebt, die nun Löcher bekommt und die Schwärze des Abgrundes sichtbar macht, über dem man an fragilen Fäden aufgespannt ist.

Die Wahrscheinlichkeit, dass es mit dem Auftreten, der Diagnose und dem Fortschreiten von Demenz zu Erwartungsirritationen bis hin zu Enttäuschungen und massiven Umorganisationen in unterschiedlichen Erwartungsdimensionen kommt, ist sehr hoch. Dennoch sind Fälle denkbar, in denen ein soziales Arrangement – beispielsweise eine Liebesbeziehung – so robust ist, dass sich die Irritierbarkeit stark in Grenzen hält.⁴⁴ In den meisten Fällen dagegen bilden sich die einen normalen Alltag in unterschiedlichen Graden prägenden Erwartungen an situativ stimmiges Verhalten, interpersonale Vertrautheit und potentielle existentielle Gestimmtheiten *zurück*. Die sozialen Reparaturkosten bei einer beständigen Aufrechterhaltung von Erwartungen, die immer wieder enttäuscht werden, sind vermutlich zu hoch. ‚Lichte Augenblicke‘ treten auf, wenn der Erwartungsrückbildungsprozess schon so weit vorangeschritten ist, das plötzliche ‚normale‘

44 John Bayleys ‚Elegie für Iris‘ (1999) lässt eine solche ‚Robustheit‘ ahnen, da es sich allerdings um ein im Original englischsprachiges Werk handelt, kann es hier nur ein Fußnotendasein fristen.

Reaktionen, die schon nicht mehr für möglich gehalten wurden, für Überraschung sorgen. Orientiert man sich an den bislang herausgearbeiteten drei Erwartungsdimensionen, könnten »lichte Augenblicke« sowohl durch eine *unerwartete situative Passung (a)* wahrnehmbar werden, als auch durch eine *unerwartete interpersonale Vertrautheit (b)*, sowie durch eine *unerwartete existentielle Gestimmtheit (c)*.

(a) „Am selben Tisch saß ein schmaler Mann im Rollstuhl, die meiste Zeit bewegte er langsam die Füße, als mache er Schritte, währenddessen blieben Gesicht und Oberkörper still. Mein Vater sagte zwischendurch zu ihm, ein wenig erstaunt: »Das, was du tust, ist nicht sehr ergiebig.« (Geiger 2011: 150). (b) „Es kommt jetzt sogar vor, dass er schon mal eine Antwort gibt. Ich mag ja dieses Aufgesetzte nicht, aber er kennt mich ja nun auch schon etwas länger, und wenn ich zu ihm sage: »Na, du altes Rübenross«, wie ich so bin, dann sagt er: »Bist du.« Mehr braucht er auch gar nicht zu sagen. Alles lacht!“ (Tönnies 2009[j]: 207). (c) „Gestern warst Du sehr müde. Du legtest dich auf das Bett und schiefst ein. Vorsichtig zog ich die Bettdecke unter dir vor und deckte dich zu. Du öffnestest die Augen, sahst mich an und sagtest ganz ernst: »Hanna, wie soll es denn weitergehen? Es kann sein, dass ich sterben muss.« Ich fühlte mich wie vor den Kopf gestoßen. Woher kam diese Klarheit?“ (Kappus 2012: 147).

Die Zurückbildung von Erwartungen führt dazu, dass davon ausgegangen wird, dass (a) der demente Vater auf seine Umgebung **nicht** mehr passend wahrnehmend *und* verbal reagieren könne – die plötzliche Ansprache eines Pflegeheimmitbewohners mithin durch eine unerwartete Kompetenzverknüpfung zustande kommt, die als ‚lichter Moment‘ beobachtbar wird; (b) der demente Ehemann **nicht** mehr mit seiner Ehefrau scherzen und sie wie früher adressieren könne – seine unerwartete Antwort dagegen zeigt, ‚er kennt sie schon etwas länger‘ und schließt genau richtig an ihren Ton an; (c) der demente Ehemann **kein** Verhältnis mehr zu seiner eigenen Sterblichkeit habe – sein unerwarteter Satz dagegen zum Ausdruck bringt, dass davon nicht so ohne Weiteres ausgegangen werden kann, wenn auch der Versuch von H. Kappus, das Gespräch fortzusetzen, scheitert: „Aber du hattest die Augen schon wieder geschlossen und schiefst“ (Kappus 2012: 147).

Nicht in jeder Erzählung werden »lichte Augenblicke« (o.ä.) thematisiert. Das kann medizinisch gedeutet werden: Es kommen bei bestimmten Demenzformen schlichtweg keine Phasen oder Momente eines starken Rückgangs der dementiellen Symptome vor, die Krankheit verläuft schubweise und progressiv. Es kann aber auch soziologisch gedeutet werden: In bestimmten sozialen Relationen gibt es keine durch Erwartungen gesteuerte ‚Aufmerksamkeit‘ für ein Phänomen wie »lichte Augenblicke«, während anders erwartende Beobachter in gleichen Situationen durchaus »lichte Augenblicke« wahrnehmen würden. Wenn die beobachtete ‚Lichtheit‘

abhängt von den jeweiligen familiären ‚Dunkelheiten‘, dann könnte es *einerseits* sein, dass in bestimmten familialen Konstellationen in der existentiellen, der interpersonalen oder der situativen Dimension Normalitäts-Erwartungen *nicht* zurückgebildet werden. Wenn ‚licht‘ für situative Passung, interpersonale Vertrautheit oder existentielle Gestimmtheit steht, würde die diesbezüglich *dauerhaft* ‚lichte‘ Selbstbeobachtung einer sozialen Relation das Auftreten eines »lichten Augenblicks« verunmöglichen – wo beispielsweise Vertrautheit *da* ist, wäre keine ‚intersubjektive Dunkelheit‘, vor deren Hintergrund sich eine kurzzeitige ‚Lichtheit‘ abhobe: „Er ist mir immer noch ein lieber Mann, wir sind jetzt seit 49 Jahren verheiratet. Dafür danke ich Gott. Ich bin so froh, dass mein Mann und ich noch zusammen sein können“ (Matter/Matoff 2009: 83).

Andererseits wäre es möglich, dass von einer *dauerhaften* ‚Dunkelheit‘ ausgegangen wird, ‚Normalitäts-Erwartungen‘ mithin radikal getilgt werden, so dass beispielsweise existentielle Äußerungen zwar erschrecken, aber dennoch nicht als solche anerkannt werden: „Wenn er weint und in fast vollständigen Sätzen klagt: «Es ist alles schrecklich», «Ich habe Angst», «Ich will nicht mehr» «Ich bin so traurig», wenn er sagt: «Ich bin verzweifelt», «Ich bin so allein», oder wenn er mich in immer neuen Variationen auffordert: «Hilf mir!», «Hilf mir doch endlich!» könnte ich eigentlich nur noch heulen“ (Jens, I. 2009: 297). Eine – bei Inge Jens aufgrund der verbleibenden Restzweifel nicht vollständige – Immunisierung gegen die potentielle ‚Lichtheit‘ solcher Äußerungen klingt dann folgendermaßen: „Ich weiß inzwischen: «Präsent» ist er auch in seinen guten Momenten nicht. Er realisiert nicht, was er sagt“ (a.a.O. 299).

So wie sich also soziale Relationen in den Anfangszeiten einer Demenz gegen Irritationen über unterschiedlich lange Zeiträume und Erwartungsbrüche hinweg immunisieren können, so kann es auch in den Spätphasen des Krankheitsverlaufes zu einer symmetrischen Immunisierung kommen, die sich nunmehr gegen eine Irritation der Dementialität richtet und »lichte Augenblicke« systematisch ausblendet.⁴⁵ So wie am Anfang »dunkle Augenblicke« ignoriert werden können, die erst nachträglich zu solchen ‚deklariert‘ werden, wenn die Deutung ‚Demenz‘ sich durchgesetzt hat, können später »lichte Augenblicke« ‚unsichtbar‘ werden.

Damit kommt der erste Streifzug durch das ausgewählte Material an ein vorläufiges Ende. Der Kreis hat sich geschlossen und ein erster soziologischer Ort für lichte Augenblicke bei Demenz wurde skizziert. Im nun folgenden Intermezzo werden die Voraussetzungen einer systemtheoretischen Erschließung des Phänomens sondiert und Anschlussfragen formuliert, die das nächste Teilkapitel vorbereiten.

45 Wobei noch einmal zu betonen ist, dass in dieser Arbeit kein wertender Standpunkt eingenommen wird. Es geht um eine systematische, keine normative Rekonstruktion. Dementsprechend soll hier nicht suggeriert werden, dass es sich – im Fall der Familie Jens – *eigentlich* um »lichte Augenblicke« handeln würde. Das Aufzeigen der Erwartungsrelativität des Phänomens verweist nur darauf, dass es sich vor einem *anderen* Erwartungshorizont um solche handeln *könnte*.

Methodologisches Intermezzo I

Es gehört zu den tiefen alltags- und grammatikgestützten Gewissheiten unseres gegenwärtigen Selbstverhältnisses, individuelle Träger(innen) von Erwartungen zu sein. Die Zumutung der Systemtheorie, von dieser in weite soziologische Gefilde hineinreichenden Gewissheit Abstand zu nehmen und es versuchsweise für möglich zu halten, nur so etwas wie ein sozialer Durchlauferhitzer zu sein und jedes wahrnehmbare Verhalten einer Person als soziales Ereignis beobachten zu können, macht auch vor einem so flüchtigen Phänomen wie »Erwartungen« nicht halt. Erwartungen gelten systemtheoretisch beschrieben als die Einschränkungen sozialer Systeme von Selektionsmöglichkeiten, sie sind Asymmetrisierungen von Wahrscheinlichkeiten, denn die „Gleichwahrscheinlichkeit jedes Zusammenhangs einzelner Elemente“ führe zu Entropie (Luhmann 1984: 386). Alles was sozialen Systemen unmittelbar als ‚wirklich‘ erscheint (Beobachtungen erster Ordnung), gilt als Effekt ihres Erwartens (vgl. auch Schulz 2004: 217).

Dieses starke Konzept von Erwartungen führt dazu, sie zu einem methodologischen Schlüsselbegriff avancieren zu lassen. Denn es gilt nicht nur für die ‚Wirklichkeit‘ der Beforschten, sondern für die ‚Wirklichkeit‘ dieses Textes, auf bestimmten, nicht unmittelbar selbsttransparenten Erwartungen zu beruhen. Wie jedoch kommen »Erwartungen« zu sich selbst – was macht ihre Beschreibbarkeit möglich? Die in 2.1 eingeführte Unterscheidung von Erwartungsdimensionen basiert auf einer doppelten Übersetzungsbewegung: ausgehend vom Material einerseits, sozialtheoretischen Konzepten andererseits, wurden Äußerungen von Angehörigen in ein Theorem mittlerer Reichweite zu Kontinuität und Transformation von familialen Erwartungsgefügen übersetzt (vgl. 1.3). Die Frage, *ob* es so etwas wie ‚familiale Erwartungsgefüge‘ gibt, konnte während des Übersetzungsvollzuges selbst nicht geklärt werden. Leserinnen werden schlichtweg aufgefordert, versuchsweise anzunehmen, dass »Erwartungen« etwas sein *könnten*, dass ihre Wahrnehmungen und Verstehensspektren präformiert, ohne ihnen selbst zuzugehören, ohne eine genuine Eigenleistung darzustellen.

Die ersten Materialeexplorationen beanspruchen, erste Plausibilitäten dafür zu erzeugen, Soziales auch dort zu finden, wo naturwissenschaftlichere Gemüter nur differente Symptomausprägungen wahrnehmen, psychologisch Gebildete individuelle Emotionen, Kognitionen und Verhaltenskompatibilitäten. Diese ‚Soziologisierung‘ betrifft rückwirkend auch die individuelle Selbstverortung in einer spezifischen Wissenschaftsrichtung (Medizin, Psychologie, Soziologie). Nicht in einem schwachen statistischen Sinne von Lebenslaufwahrscheinlichkeiten, sondern in dem starken Sinne, wissenschaftliche Erwartungsgefüge zu unterstellen, die – so wie familiale Erwartungsgefüge – den Einzelnen übersteigen, ihn ‚sozialisieren‘.

Mittels eines kurzen Exkurses zur ebenfalls möglichen Verortung von Erwartungen ‚in‘ (menschlichen) Individuen/Subjekten lässt sich die Dezentrierung des eigenen Selbstverhältnisses vorbereiten. Psychologisch beobachtet *haben* wir („Menschen“) unterschiedlich klassifizierbare Formen von Erwartungen, die unser Verhalten steuern (Amelang et.al. 2006: 419ff.). Es lassen sich Experimente inszenieren, bei denen bestimmte Erwartungen aktiviert werden (bspw. vor der Begegnung mit einer unbekannten Person dieser Negativattribute beilegen, und in einer Referenzgruppe dies nicht tun, um hinterher zu notieren, welche Gruppe mit welcher Wahrscheinlichkeit neutral/positiv/negativ auf die Person reagiert), um ihre Wirkmacht zu demonstrieren. Mittels solcher Experimente lässt sich nicht entscheiden, um was für eine Art von Phänomen es sich handelt. Ob hier ein individuelles oder ein soziales Phänomen untersucht wird, lässt sich nicht experimentell prüfen, sondern nur axiomatisch setzen. Schon unterschiedlich mögliche Redeweisen verändern allerdings den jeweiligen theoretischen Status von »Erwartungen«. Die Formulierung ‚Proband x *hat* eine Erwartung y‘ lässt sie im Verhältnis zu Proband x als externe Gegebenheit erscheinen, so wie das Haben einer Krankheit suggeriert, sie sei etwas Äußerliches. Würde man, was bei Schwangeren noch möglich ist, wenn es auch zunehmend altertümlich klingt, formulieren ‚Probandin z *ist* in Erwartung y‘ veränderte sich unmittelbar die Verortung der Erwartung, sie würde zum *Zustand*, statt possessiv gefasst zu sein. Haben/Nicht-Haben suggeriert im Unterschied zu Sein/Nicht-Sein Beliebigkeit, Variabilität, Externalität. Einerseits können sie als psychische Vorkommnisse *neben* anderen erscheinen (Erwartungen stehen dann neben beispielsweise Wünschen, Hoffnungen, Erinnerungen, haben einen eigenen ‚Gehalt‘, sind wissenschaftlich abgrenzbare Gebilde), andererseits als mentale Modalitäts-Struktur, (Unter-)Grund jedes psychischen ‚Gebildes‘.

Letzteres lässt an Luhmann anschließen: Wenn »Erwartungen«, formal beobachtet, die Algorithmen informationsverarbeitender Systeme sind, einen begrenzten Möglichkeitsraum zu schaffen und einzelnen Selektionsmöglichkeiten unterschiedliche Wahrscheinlichkeiten zu unterlegen, handelt es sich um das strukturelle Korrelat zur Ereignishaftigkeit von temporalisierten Systemen. Nach wie vor an Individuen beobachtet würde ein derart fundamentales formales Erwartungskonzept bedeuten, jedes einzelne Verhalten, also auch jede sprachliche Äußerung als Effekt ihres Erwartungsgefüges zu deuten. Zugleich impliziert ein Anschluss an Luhmann, noch vor der ‚Soziologisierung‘ von Erwartungen, diese selbst als *temporalisierte* Phänomene zu beobachten, mithin nicht einfach Ereignissen gegenüberzustellen, sie als statische Struktur zu setzen. Erwartungsgefüge gelten als sich beständig wandelnde Phänomene, sie unterliegen selbst einer Ereignishaftigkeit. Das trifft sich mit neurologischen Gedächtnisforschungen (Diehl 2011: 639ff.; Shacter/Tulving 1995).

Zugleich wären Erwartungen nur *indirekt* beobachtbar, klassifizierbar, typisierbar. Psychologisch beobachten bildeten sie so etwas wie den programmierenden Untergrund zur Oberfläche der Wahrnehmungen, Wünsche, Verhaltensweisen. Jedes *unerwartete* Ereignis (mithin: jede Information) machte einen Unterschied für diesen Untergrund, restrukturierte ihn, tarte ihn neu aus. Sozialisation bedeutete vor diesem theoretischen Hintergrund: Aufbau eines individuellen Erwartungsgefüges, was zugleich heißt, eines individuellen Weltverhältnisses. Für informationsverarbeitende Systeme zeigt sich die Welt im Licht ihrer Erwartungen. Daraus folgt auch: kein System kann ‚frei‘ über seine Erwartungen *verfügen*. Wenn Erwartungen die Gesamtheit der Programmierungen eines Systems sind, schreiben sich einzelne Programmänderung in diese Gesamtheit ein ohne sie als solche umfassen zu können.

Auch die *Darstellung* der ‚eigenen‘ Erwartungen entzieht sich einer sprach- oder schriftförmigen totalen Verfügbarkeit. Niemand ist – nach dem skizzierten Erwartungs-Theorem – befähigt, das Ganze seines Erwartens zu beschreiben. Jeder Beschreibungsversuch basierte selbst auf Erwartungen, die sich im Moment ihrer ‚Wirkung‘ nicht unmittelbar selbsttransparent sein können, sondern auch wieder nur indirekt zeigten, so wie an der Oberfläche eines Bildschirms für Laien nicht sichtbar ist, wie sie erzeugt wird. Im Unterschied zu diesem Behelfsbild verfügen wir bislang allerdings über keine Programmierer, die sich auf Programmebene diesseits der Oberfläche bewegen können. Mentale Ereignisse sind nach wie vor ‚unsichtbar‘, ein auf spezifischen wissenschaftssoziologisch einholbaren *wissenschaftlichen Erwartungen* beruhendes Phänomen, auf dem axiomatisch ein ganzer Wissenschaftszweig beruht, ohne sicher sein zu können, dass es »Psyche« gibt, so wie Soziologen axiomatisch unterstellen müssen, dass es »Soziales« gibt, auch wenn diese Erwartung selbst unbegründet sein könnte.

Sind Erwartungsstrukturen nicht unabhängig von Ereignissen existierende Gegebenheiten (in der Tiefe die auf Ereignisse wartende Struktur, an der Oberfläche das Ereignis), sondern eine co-dependente Angelegenheit, so dass sich Erwartungen auch erst in und an Ereignissen zeigen, Erwartungsstrukturen mit Ereignissen aktiviert werden (was eine Abstandnahme von einfachen Ursache-Wirkungszusammenhängen erfordert, es gilt gerade nicht: erst die Erwartung, dann, von ihr abhängig das Ereignis, auch wenn gilt, kein Ereignis ohne es zurechtende Erwartung(en)), lässt sich ein nächster Schritt in Richtung sozialförmiger Erwartungen/Ereignisse wagen. Es braucht dann nämlich keinen personalisierten Träger einer Erwartungsstruktur mehr, sie kann direkt mit einem Ereignis korreliert und zu einer sozialen Situation *n* aggregiert werden. Der Einfachheit halber wird in diesem Zwischenschritt zunächst davon ausgegangen: Person *x* trifft Person *z* und durch das Zusammentreffen entsteht eine soziale Situation. *Psychologisch* beobachtet hätte Person *x* bestimmte Erwartungen *a-n* und Person *z* ebenfalls. Das ließe sich formal in etwa so darstellen:

$E(x)_{a-n}$ treffen auf $E(z)_{a-n}$. Wenn zugleich auf der Grundlage des Algorithmus-Konzeptes angenommen wird, die jeweilige ‚Wirklichkeit‘ der beiden ist Effekt ihrer Erwartungen, hätten wir es mit zwei aufeinander treffenden Wirklichkeits-Konfigurationen zu tun $W1(E(x)_{a-n})$ und $W2(E(z)_{a-n})$. Je nach Enttäuschungen, Modifikationsofferten u.ä. transformierten sich $W1$ und $W2$, durch interne Informationsverarbeitungen. Die Extrapolation von $W1$ und $W2$ zu einer *einzig* sozialen Situation $S(a)$ kann weder von $P(x)$ noch von $P(z)$ geleistet werden, jedenfalls dann nicht, wenn beide als methodologische Erwartungs-Individuen vorgestellt werden. Die ‚Begegnung‘ würde stattdessen in zweifacher Form stattfinden, in Form von $W(S)1$ und $W(S)2$.

Das ist eine Variante methodologisch individualistischen Herangehens an soziale Situationen. Sie trifft sich in einem wichtigen Punkt mit Alltagsintuitionen: sich für ein mehr oder weniger kohärentes Individuum (Px) unabhängig von ‚Begegnungen‘ zu halten. So als wären Sie als Leserin die gleiche Person vor und nach der Lektüre, auch wenn sich einige Erwartungen gewandelt haben mögen (beispielsweise an qualitative Sozialforschung als weitestgehend methodologiefreie Wissenschaft). Doch auf welcher Grundlage werden eigentlich »Erwartungen« als *eigene* beobachtet, als zugehörig zu Person(x)? Nun, alltagstheoretisch so, wie auch jede Handlungsweise, jeder Gedanke, jedes Gefühl sich selbst zugeschrieben und eine Grenzziehung vollzogen wird zwischen sich und Sozialem. Alltagstheoretisch und methodologisch individualistisch beobachtet sind es Individuen, die beispielsweise eine ‚Begegnung‘ zwischen zwei Personen ohne vorherige Bekanntschaft mit einem spezifischen Lächeln beginnen lassen könnten, sei es als unwillkürliche Regung, sei es motivational gedeutet. Dem ließe sich eine *systemtheoretische* Beschreibung entgegenhalten, die stattdessen davon ausginge, es mit einem ersten (schwachen, da wahrnehmungsbasierten) *sozialen Ereignis* zu tun zu haben (vgl. 3.2). Wird eine ‚Begegnung‘ mit einem Lächeln begonnen, werden andere Deutungsalgorithmen aktiviert, als wenn ‚am Anfang‘ irgendein Satz geäußert wird. Diese Deutungsalgorithmen als *soziale Erwartungsmuster* zu reformulieren erfordert einen Sprung, der mittels eines fiktiven Beispiels vorbereitet und im Anschluss zunächst nur metaphorisch und auf der Grundlage einer ebenfalls fiktiven Figur vollzogen wird. Derartige Übergangsversuche von einer methodologisch-individualistischen zu einer systemtheoretischen Position könnte man sich sparen und auf die unter anderem wissenschaftspragmatisch begründbare Notwendigkeit axiomatischer Setzungen verweisen. Doch das Beharrungsvermögen subjektzentrierter Ansätze könnte ja gute Gründe haben.

Was könnte es also heißen, ein Lächeln *unmittelbar* im beobachteten Vollzug, nicht erst im Effekt (so als gäbe es zwei Ereignisse: ein Lächeln/dessen Beobachtung), als soziales Ereignis zu beobachten? Nehmen wir an, zwei Personen begegnen sich zum ersten Mal. Die gleichzeitige Bestimmung der Situation durch Tageszeit, Örtlichkeiten, Gender, Herkunft, Kleidung,

Geschwindigkeit des Aufeinanderzugekommen-Seins, Art und Weise der genauen räumlichen Annäherung, Geruch etc. bleiben der Einfachheit halber ausgeblendet. Nehmen wir weiter an Person (x) hat schmale Lippen, hinter denen sich während des Lächelns eine lückenlose weiße Zahnreihe abzeichnet, mit einem goldenen Eckzahn. Der das Lächeln kontrastiv hervorhebende Wangen-Teint ist blass, sogar leicht bläulich pigmentiert. Das Gesicht ist bartlos. Das Lächeln bildet sich nicht symmetrisch sondern mit einer leichten Verzerrung von links unten nach rechts oben heraus. Die Augen mit dunkelblau-grauer Iris blicken gleichzeitig fast bohrend, es bilden sich keine Augenfältchen an den Seiten. Zusammenspiel und Gegeneinander von Augen und Mund, Richtung der Mundbewegung, Verhältnis zu Wangenknochen, Augenpartie usw. finden in einem nuancierten (im weitesten Sinn) hermeneutischen Deutungsraum statt, der mit dem Lächeln aktiviert wird. Wird der sich unmittelbar aktivierende Deutungsprozess (von einer soziologischen Beobachterin) Person(z) *zugeschrieben*, ist es deren Vorgeschichte, ihr ‚individuelles‘ Erwartungsgefüge, das die Erklärungslast des Anschlusses trägt: das Lächeln nicht zu erwidern und sich stattdessen suchend umzuschauen. Noch wurde kein Wort gesprochen.

Wenn Person(z) allerdings gar nicht über ‚ihr‘ Erwartungsgefüge verfügt, sondern gewissermaßen selbst überrascht wird von ‚ihrer‘ Reaktion, diese abläuft ohne zwischengeschaltete Effekte, die sich als »Entschluss« oder »subjektive Deutungsprozesse« ausgeben könnten, wird eine allmähliche Ablösung von einer methodologisch-individualistischen Position möglich. Denn wenn zugleich gilt, dass das Erwartungsgefüge nicht einfach ‚da‘ ist, als fertige Struktur, die nur darauf wartet, Ereignisse zu präformieren, sondern mit dem Ereignis erst in bestimmter Form aktiviert wird, sich Ereignis und Erwartungsstruktur(en) also *gleichursprünglich* zeigen und eine (soziale) Situation zu bilden beginnen, lässt sich das Verhältnis von Person(en) und Situation genauso gut umkehren. Das Lächeln *konstituierte* gleichzeitig Person(x) und Person(z), gewissermaßen umgekehrt zum Lächeln der Grinsekatze. Während dieses nach deren Verschwinden noch eine Weile an der Stelle zu schweben scheint, wo sie zuletzt saß, würden sich um das soeben skizzierte Lächeln herum allmählich sonstige personale Attribute manifestieren (in Form von Stimmen, Sprachrepertoire, Affekten usw.) und die Situation mit Informationen und Individualität erst *anreichern*, anstatt sie durch zwei ‚fertige‘ aufeinandertreffende Individuen zu bestimmen. Doch wer imaginiert sich schon gern in so flüchtiger Form, wie die der Grinsekatze. Alltagstheoretisch hält sich hartnäckig ein substantialistisches Selbstgefühl.

Natürlich lassen sich notorische methodologische Individualisten so leicht nicht überzeugen, auf einen systemtheoretischen ‚Blick‘ umzuschwenken, vielleicht lächeln sie höhnisch und verweisen auf den Realitätsstatus der Grinsekatze, der ja offenbar äquivalent sei zum Realitätsstatus sozialer Systeme. Die Arbeit versteht sich bei aller Unbeholfenheit auch als Versuch, nicht-individuelle

Selbstbeschreibungen wenigstens als eine plausible Möglichkeit zu kommunizieren, die Kosten zu erhöhen, sie in Bausch und Bogen ablehnen zu können. Auch wenn ‚praktische‘ Fragen weitestgehend außen vor bleiben: Familienangehörigen von ‚Dementen‘ könnte eine systemtheoretische Re-Description ihrer Situation unter anderem helfen, frei von *Schuld* zu werden. In eine ähnliche Richtung (allerdings mit methodologisch-individualistischem Einschlag) weist Radvanszky, die selbstbeschreibend aus symbolisch interaktionistischer Perspektive argumentiert. Sie verweist auf die „komplexe, spannungsreiche Beziehungskonstellation“ von Erkrankten und Angehörigen, „die durch die organpathologische Diagnose verschleiert wird und den Erkrankten exkulpiert. Dies verhindert die biografische Ableitung der Entstehung eines generalisierten anomischen Zustands des erkrankten Individuums, wobei die entbundene Verantwortung sich auf den Angehörigen verschiebt, bei diesem massiven Druck erzeugt und Schuldgefühle verstärkt“ (2011: 122). Da wir uns auch im Alltag als Individuen beschreiben, trügen Angehörige die gesamte Last der ‚Normalität‘ und ‚Identität‘. „Der Angehörige befindet sich permanent auf »Spurensuche« nach dem Selbst des anderen“ (a.a.O.: 139). Wird diese ‚Spurensuche‘ als sehr wahrscheinliches Verhalten nach einer demenz-diagnosebedingten Transformation des Erwartungsgefüges einer Beziehung beschrieben, können Angehörige anfangen, sich als Erfüllungsgehilfen von Mustern, die ‚größer‘ sind als sie selbst wahrzunehmen. Das entlastet von dem Druck, es besser machen zu können und räumt Freiheitsgrade erst ein, die als gegeben vielleicht fälschlich vorausgesetzt wurden. Unter anderem ein sogenanntes schlechtes Gewissen ist dann kein berechtigter oder unberechtigter individual-psychischer Zustand mehr, sondern ein *sozialer* Effekt situativer Umstände, gegen den sich kaum wehren lässt (was keinem Sozialdeterminismus das Wort redet, da es nicht um die soziale Prägung von Individuen geht, sondern noch basaler um die Sozialförmigkeit von Individuen).

Lindner nimmt von vornherein eine systemtheoretische Perspektive ein, um die Transformation von Paar- und Familiebeziehungen⁴⁶ bei Demenz zu beleuchten. Auch sie verweist auf die Eigenständigkeit von Erwartungen: „Die Formvorschrift der Liebe, ob romantisch oder obligatorisch, impliziert [...] ein umfassendes wechselseitiges Betreuen“ (o.J.: 16).

Hätte der vorliegende Text nicht ein vornehmlich methodologisches und sozialtheoretisches Interesse, wäre der erwartbare Anschluss an das erste Teilkapitel eine Fokussierung auf einzelne Fälle mit gesellschaftstheoretischem Hintergrund gewesen, zur detaillierteren Erarbeitung der Ohnmacht von Einzelnen gegenüber sozialen Erwartungskonstellationen und der Freilegung von

46 Da die vorgeschlagenen Unterscheidungen in dieser Arbeit auf einer sozialtheoretischen Ebene verortet sind, wird auf Differenzen wie zwischen Familie/Paarbeziehung nicht näher eingegangen. Bei Lindner finden sich dazu einige erhellende Schlaglichter (o.J., 13ff.).

Freiheitsgraden, die sich gerade in familiären- und/oder Paar-Konstellationen keineswegs von selbst verstehen (vgl. dazu auch aus sozialpsychologischer Perspektive Franke 2014). Stattdessen dient das erste Teilkapitel als Sprungbrett zur Hinterfragung sozialer Modalitäten selbst. Soziale Erwartungen schweben nicht im freien Raum, doch wo manifestieren sie sich, wenn zugleich gilt, sie sind nicht in individuellen informationsverarbeitenden Systemen verortet?

Das Medium der ersten Auswertungen sind *Texte*. Die Untersuchung spezifischer sozialer Phänome wie das Auftreten »lichter Augenblicke« in Konstellationen mit Demenz wurde entsprechend rückgebunden an während der hermeneutischen Arbeit mit dem *schriftförmigen* Material sichtbar gewordene unterschiedliche Erwartungsdimensionen, deren erste Ausdifferenzierung auf schriftförmigen Unterscheidungen beruht. Eine Konsequenz dieses Vorgehens lautet, dass eine *objektive* Bestimmung des Vorliegens eines »lichten Augenblicks« unmöglich ist: sie sind systemtheoretisch beschrieben immer nur relativ zu den Erwartungsgefügen bestimmter sozialer Systeme ‚real‘. Unterschiedliche soziale Beobachter können deshalb zu unterschiedlichen Ergebnissen hinsichtlich des Vorliegens oder Nicht-Vorliegens eines ‚lichten Augenblickes‘ kommen. Als ‚soziale Beobachter‘ gelten familiäre Konstellationen, Pflegeheim-Kommunikationen und diese Arbeit gleichermaßen. Eine systematische Bestimmung der jeweiligen »Beobachter« scheint notwendig, um die Erscheinungsformen von Erwartungen genauer zu bestimmen. Auch die »Beobachter« treten bislang ausschließlich textförmig in Erscheinung. Es sind Erzählende, Protagonisten in Erzählungen, über die mit diesem Text geschrieben wird.

Im Mittelpunkt der bisherigen Explorationen standen Erzählungen Einzelner über familiäre Konstellationen. ‚Familiär‘ wurde dabei in einem sehr weiten Sinn verwendet, angesichts der familiensoziologischen Probleme, einen Forschungsgegenstand »Familie« zu bestimmen, ohne normative Ausgangsbestimmungen an ihn heranzutragen (wie zu sehen bei Hill/Kopp (2015: 9), die darunter sehr klassisch eine „auf Dauer angelegte und auf gemeinsamen Wirtschaften aufbauende Mann-Frau-Dyade mit einem oder mehreren Kindern“ verstehen, wohingegen sich längst die Rede von „privaten Lebensformen“ durchgesetzt hat, um genau diese enge Fassung eines familiensoziologischen Bereiches zu überwinden, vgl. Mühling/Rupp 2008: 92). De facto handelt es sich im vorliegenden Fall um traditionelle familiäre *patterns*: Söhne, Töchter, Ehefrauen und -männer kommen (schriftförmig) zu Wort. Nun behauptet diese Arbeit methodologisch, entgegen eines breiten Konsenses, der Familien- und Biographieforschung eint (vgl. bspw. Hill/Kopp a.a.O.: 12), dass in diesen Erzählungen gerade *nicht* die Sicht einer einzelnen Person zum Ausdruck kommt, gleichsam eine ‚Individualperspektive‘, sondern potentielle *soziale Semantiken* sich in einer personalisierbaren Position verdichten. Die in den Texten sichtbar werdenden Erwartungen werden also weder als kognitive Dispositionen der Erzählenden/Protagonisten, noch als Bruchstücke eines

ihnen individuell zuschreibbaren Relevanzsystems gedeutet. Die je familienkonstellations-spezifische Aktivierung *von* Erwartungen wird nicht den Individuen, die die soziologisch ausgewerteten Erzählungen generiert haben, zugeschrieben, sondern dem sozialen Gefüge, in das die Erzählenden verstrickt sind. Mittels einer methodologischen Distanzierung gegenüber der alltagstheoretischen Selbstbeschreibung als individueller Beobachterstandpunkt wird demgemäß eine *Re-Symmetrisierung* zwischen Erzählenden und Protagonisten – dementen Angehörigen – vollzogen, die auf einer anderen sozialen Ebene durch die Diagnose in Frage gestellt wird (vgl. 2.1). Wenn die Erzählungen als Beobachtungen zweiter Ordnung von familialen Konstellationen mit Demenz gelten, wird ein familiales System methodologisch gleichermaßen zum Ausgangs- und Endpunkt der Erzählung. Es ist systemtheoretisch beobachtet *es selbst*, das sich in einer Erzählung ausspricht und doch erscheint es erst *durch* die Erzählung. Das behauptet sich allerdings leichter, als es sich beobachten lässt. Denn ein objektiver Beweis sich durch Angehörigen-Erzählungen *selbst* aussprechender Systeme lässt sich nicht aufstellen, es scheint eine nicht-falsifizierbare und insofern gleich-gültige Annahme zu sein, die für die methodische Freilegung relevanter Erwartungsdimensionen keinen Unterschied macht. Ob es Individuen sind, die soziale Relationen konstituieren, oder soziale Systeme, die individuelle Positionen konstruieren, ändert zunächst nichts an dem Ergebnis der erarbeiteten Erwartungsdimensionen. Angesichts dieses Befundes überrascht auch die überwiegend agnostische Haltung vieler qualitativ-soziologischer Hermeneuten hinsichtlich ihrer sozialtheoretischen Annahmen nicht mehr: wem es ausschließlich um eine theoretisch einigermaßen gehaltvolle Rekonstruktion eines bestimmten Weltausschnittes zu tun ist, für den kann der sozialtheoretische Unterbau dieses Ausschnittes ohne Verluste in den Hintergrund der Darstellung treten. Entscheidend sind für sozialtheoretische Agnostiker die methodisch entlang von Materialauswertungen eingeführten Unterscheidungen, Begriffe und (Ideal)Typen, deren innere Kohärenz und Stimmigkeit sich steigern lässt, sowohl ohne expliziten Rekurs auf Sozialtheorie, als auch ohne Rekurs auf Methodologie (Hitzler 1991).

Für methodologische Probleme Sensibilisierte wiederum bleibt festzustellen: Weder überbrückt die Re-Symmetrisierung des Verhältnisses von Erzählenden und ihren dementen Angehörigen bei gleichzeitiger Asymmetrisierung von Individuen gegenüber sozialen Relationen die zeitliche und sachliche Differenz zwischen Erzählung und ‚Erleben‘ (Rosenthal 1995), noch tilgt sie die grundsätzlichen Kontingenzen von Erzähltem beziehungsweise Geschriebenem (Michel 2007: 332). Weder sensibilisiert sie für das Verhältnis von Erscheinungsmedium und Erzählinhalten (Brössel 2014: 21ff.), noch für den hermeneutischen Zirkel zwischen verstehender Auslegung und Informationsüberschüssen im Material (Soeffner/Hitzler 1994). Alle angerissenen Aspekte scheinen

für eine soziologische Rekonstruktion sozialer Sachverhalte method(olog)ische Kern-Probleme zu sein, ganz unabhängig davon, welcher Art von sozialen Sachverhalten man sich zu nähern glaubt.

Die Verschränkung sozialtheoretischer Annahmen und methodologischer Problemstellungen wird erst dann virulent, wenn der eigene Beobachterstandpunkt in die Auswertungen einbezogen wird. Es bei der Materialauswertung qua theoretischem Vorverständnis mit sozialen Systemen zu tun zu bekommen, deren Erwartungsstrukturen sich ausschnittshaft in Betroffenenliteratur zu zeigen vermögen, verweist auf die der Argumentation zugrunde liegende *wissenschaftliche* Erwartungsstruktur, die sowohl den anwendend-hermeneutischen als auch den innehaltend-methodologischen Blick unmittelbar prägt. Gemäß des zunächst aktivierten vornehmlich systemtheoretisch geprägten Erwartungsmusters wäre es bei der ersten Exploration geblieben. Die Rekonstruktion der Abhängigkeit lichter Augenblicke von unterschiedlichen sozialen Erwartungskonstellationen hätte genügt, um das Phänomen in ein soziologisches Licht zu rücken, ohne in eine Substantialisierungsfalle zu geraten (die Realität lichter Augenblicke beobachten können zu wollen), oder bei einer wissenssoziologischen Konzentration auf Zuschreibungen stehen zu bleiben (lichte Augenblicke asymmetrisch auf individuelle Angehörigen-Beobachtungen zu beschränken). In einem nächsten Schritt hätte die vertiefende Anwendung der erarbeiteten Differenzierungen erfolgen sollen, ihre Nuancierung entlang von Einzelfallstudien.

Dem steht eine (für ‚mich‘ als Systemtheoretikerin) unerwartet im Material sichtbar werdende Widerständigkeit von etwas, das vorläufig und bei aller Problematik im Schatten einer alten Tradition als Subjekt bezeichnet werden könnte, entgegen, sich so ohne Weiteres systemtheoretisch-konstruktivistisch domestizieren zu lassen. Weder die erzählenden Angehörigen weisen sich als ‚Subjekte‘ aus, noch ‚ich‘ als Schreibende (wir erscheinen systemtheoretisch beobachtet nur als: Personen), sondern die *durch Erwartungstransformationen* als ‚Subjekte‘ gewissermaßen *getilgten* ‚Erkrankten‘. Sie verweisen zugleich auf das methodologische Problem, wie ‚Wirklichkeit(en)‘, für die in gegenwärtigen sozialen Erwartungsmustern kein Aufmerksamkeitsspielraum vorliegt eigentlich wissenschaftlich thematisierbar werden, wenn sie noch nicht einmal als ‚Möglichkeit(en)‘ zuhanden sind, jenseits eines erwartend selbstgeschaffenen Modalitätsraumes liegen. Erwartungsgrenzen sind systemtheoretisch beobachtet schwer bestimmbare Gesellschaftsgrenzen (vgl. 3.2.3). Um zu (Denk-)Möglichkeiten am Rande gegenwärtiger Erwartungsgefüge liegender Phänomene vorstoßen zu können, bedarf es einer genaueren Hinsicht, wie (soziale) Erwartungen eigentlich erscheinen, wie sie sich manifestieren. Anhand der Frage, in welchen Formen in den Erzählungen ‚subjekte Präsenz‘ sichtbar wird, lässt sich die allgemeinere Frage beantworten, welche *differenten Erwartungsformen* den sozialen Ort von ‚Dementen‘ bestimmen – und dieses Textes.

2.2 Zwischen »Präsenz« und »Nicht-Präsenz« – eine Gratwanderung

Bislang waren »lichte Augenblicke« ausschließlich hinsichtlich ihrer Korrelation mit sozialen Erwartungsgefügen thematisiert worden. Sie treten gemäß der nunmehr entfalteten These dort auf, wo bestimmte ‚Normalitäts‘-Erwartungen weitestgehend getilgt wurden, allerdings nicht konsequent, so dass bestimmte Äußerungen als unerwartete Wiederkehr von situativer Stimmigkeit, interpersonaler Vertrautheit oder existentieller Gestimmtheit (an)erkannt werden. Die Möglichkeit einer *systematischen Nicht-Anerkennung* scheinbarer Stimmigkeit, Vertrautheit oder Gestimmtheit verweist in eine andere Richtung als die bisher eingeschlagene. Wenn Inge Jens die sprachlich in einer existentiellen Dimension verortbaren Äußerungen ihres Mannes als kommunikative Ereignisse mit der Begründung zurückweist, er sei nicht mehr ‚präsent‘, wird auf die Abwesenheit einer Instanz verwiesen, die im hier entfalteten Sprachspiel als »Subjekt«⁴⁷ bezeichnet wird. Es sind »Subjekte«, die in lichten Augenblicken noch einmal sichtbar zu werden scheinen und in der Zwischenzeit zu verblassen beginnen, deren Anwesenheit zur prekären Angelegenheit werden kann. Das Subjekt ‚Walter Jens‘ gilt als *dauerhaft abwesend*, deshalb wird sein scheinbares Rufen zum bloßen Rauschen, deshalb werden ihm ‚lichte Augenblicke‘ abgesprochen. Wer sich in einem Zustand „anwesender Abwesenheit“ (Jens, I. 2010: 285) befindet, der ist da – und ist nicht da. Inge Jens‘ Mann ist noch ihr Mann – und ist es nicht mehr. Nicht nur Inge Jens macht diese Erfahrung. In vielen Erzählungen taucht die Ungewissheit auf, wer eigentlich der Gegenüber noch ist, mit dem man lebt oder um den man sich kümmert: eine „lebende Hülle“ (Tönnies 2009[j]: 201), ein „fremder Mensch“ (Matter/Matoff 2009: 53) oder doch noch der vertraute „liebe Mann“ (a.a.O.: 83)? Die wahrgenommene *Abwesenheit* von »subjektiver Präsenz« stellt ein Extrem dar, das im Folgenden in den Fokus gerät, um auf diesem Wege die unterschiedlichen Formen subjektiver *Anwesenheit* freizulegen. Die (fortan synonyme) Rede vom »Subjekt«, von »subjektiver Präsenz«, von »Subjektivität« basiert auf der systemtheoretisch basalen Unterscheidung von sozialen Systemen und deren Umwelt: Es handelt sich um eine in der Umwelt des Sozialen verortete Ressource, die es trägt, ohne an ihm direkt Teil zu haben (vgl. kritisch 3.1.2(C) These 2).

47 Systemtheoretisch konsequent müsste an dieser Stelle „psychisches System“ oder „Bewusstsein“ stehen – um den Tücken des Subjektbegriffes zu entgehen. Es geht um die ‚Instanz‘, die (fast) alle Kommunikationen muss begleiten können, damit Kommunikationen stattfinden, ohne selbst direkten Anteil an ihnen zu haben. Ihre Benennung ist dieser Positionsbestimmung gegenüber zweitrangig. Ich bevorzuge den Subjekt-Begriff, weil er weniger bewusstseinstheorielastig ist, weniger wahrnehmungslastig, weniger psychologielastig – was die mit ihm verbundenen Konnotationslasten natürlich nicht verringert, doch sie werden in Kauf genommen.

Um die Frage, was eigentlich ‚im Inneren‘ eines dementen Gegenüber passiert, wurde bislang aus guten Gründen ein Bogen gemacht. Fragen wie die, wer oder was in einem vertrauten Körper als ‚präsent‘ erfahren wird, wie die Wahrnehmung einer ‚lebenden Hülle‘ zustande kommt, von dauerhafter ‚Nicht-Präsenz‘, lassen sich nicht so ohne weiteres beantworten. Alte philosophische Themen schwingen hier mit, unter anderem die Unterscheidung von Körper und ‚Geist‘, Empirie und Transzendentalität des Subjekts, Intersubjektivität und Solipsismus. Soziologen sind zwar in der komfortablen Situation, diese Fragen auch ohne mühsame Epoché einklammern zu können und nur dem nachgehen zu müssen, was im Material relevant wird. Angehörigen-Erzählungen sind keine philosophischen Abhandlungen – wenn ‚große Fragen‘ auftauchen, dann inmitten vieler kleiner Sorgen und ohne Anspruch auf metaphysische Systematik oder sprachphilosophische Skepsis. Die Fragen klingen an und klingen wieder ab. Aber das enthebt natürlich nicht einer Rekonstruktion der in den Erzählungen auftauchenden Auseinandersetzung mit dem Problem subjektiver Anwesenheit im Kontext ‚lichter Augenblicke‘. Der von Angehörigen selbst versuchte Blick ‚ins Innere‘ setzt die hier angefangene soziologische Erzählung fort und es scheint kein Zufall, dass der Zusammenhang erst dort explizit thematisiert wird, wo ‚lichte Augenblicke‘ negiert werden, mit der Begründung fehlender ‚Präsenz‘. Daran lässt sich ersehen, dass »subjektive Präsenz« in den zuvor aufgegriffenen Passagen *diffus vorausgesetzt* wird. Einen ‚lichten Moment‘ kann nur eine in irgendeiner Form noch vorhandene Subjekt-Instanz haben, ohne dass dies von Angehörigen so klar benannt werden müsste – darauf verweist die Möglichkeit einer mit ‚Nicht-Präsenz‘ begründeten systematischen Zurückweisung ‚lichter Augenblicke‘ *ex negativo*. ‚Lichtheit‘ und ‚subjektive Präsenz‘ stehen offenbar in einem Verweisungszusammenhang, der bislang ausgeklammert werden konnte, weil die Annäherung an ‚lichte Augenblicke‘ gleichsam von außen erfolgte. Zunächst ging es um die allgemeinen *sozialen* Bedingungen der Möglichkeit lichter Momente angesichts der medizinischen Blindheit für ihre Omnipräsenz in vielen Familien einerseits, ihr medizinisch nicht erklärbares Fehlen in manchen Fällen andererseits. Mit der Einführung eines ausdifferenzierten Erwartungskonzeptes ließen sich nicht nur unterschiedliche Varianten ‚lichter Augenblicke‘ herausarbeiten, auch die beiden Extreme der Nicht-Präsenz lichter Momente fanden innerhalb des Konzeptes einen plausiblen Ort: Wo alles ‚licht‘ oder alles ‚dunkel‘ ist, können ‚lichte Momente‘ als besondere Unterbrechungen nicht vorkommen. Nun erst drängt sich die Frage auf, wer oder was eigentlich in der Wahrnehmung von Angehörigen ‚im Dunkeln‘ der Krankheit zu verschwinden droht.

Die Beantwortung dieser Frage liegt methodologisch auf einer anderen Ebene als die herausgearbeiteten Erwartungsdimensionen, sie liegt metaphorisch tiefer. Vereinfacht formuliert: Nur dort, wo »subjektive Präsenz« sozial sichtbar ist, bilden sich auch soziale Erwartungen; die

Aktivierung unterschiedlicher Erwartungsdimensionen *basiert* theoriologisch auf dem Phänomen »subjektiver Präsenz«. Die Rede von ‚Sichtbarkeit‘ darf allerdings nicht missverstanden werden. Ich gehe methodologisch davon aus, dass »subjektive Präsenz« nicht der *Ausgangspunkt* für Kommunikationen, sondern ihre *Begleiterscheinung* ist und die offenen Fragen wären: In welchen Formen sind »Subjekte« überhaupt sozial sichtbar und was passiert, wenn diese ‚Begleiterscheinung‘ sozialer Prozesse unsicher zu werden beginnt? Der soziologische Übersetzungsvorschlag für den Eindruck von Inge Jens, ihr Mann sei auch in guten Momenten nicht mehr präsent lautet also: Es gibt innersoziale Indikatoren dafür, dass außersozial verortete »Subjekte« anwesend sind, »subjektive Präsenz« ist zugleich ein nicht-sozialer und ein sozialer Tatbestand.

Das theoretische Sprachspiel, in dem diese Aussage positioniert ist, basiert auf dem folgenreichen Postulat: Der „Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems“ könnte „ein gar nicht so schlechter Platz sein“ (Luhmann 1995h: 159). Systemtheoretisch beobachtet sind »Subjekte« komplexe Monaden *außerhalb* des Sozialen. Sie sind zugleich Voraussetzung für Kommunikation („Keine Kommunikation ohne Bewusstsein“ (Luhmann 1995c: 40)) und Produkt von Kommunikation („Es gibt nichts, was als Einheit eines Gegenstandes dem Wort entspricht. Worte wie Mensch, Seele, Person, Subjekt, Individuum sind nichts anderes als das, was sie in der Kommunikation bewirken“ (a.a.O.: 52)). Was sie nicht sind: kommunizierend („*Es gibt keinen unmittelbaren Kontakt zwischen verschiedenen Bewusstseinssystemen*“ (Luhmann 1995d: 58))⁴⁸. Auf die empirische Frage, wie genau angesichts derartig radikaler theoretischer Weichenstellungen die *Anwesenheit* von Bewusstsein in Kommunikationen eigentlich aufscheint, wenn ausgeschlossen wäre, dass sie sich direkt, gewissermaßen als Weltereignis, zeigte, gibt die Systemtheorie keine Antwort. Insofern bleibt es der im Material entzündeten Neugier überlassen, der sozialen Sichtbarkeit subjektiver Präsenz nachzugehen.

Dass im Alltag subjektive Präsenz fragwürdig zu werden vermag, ist dann eine theoriearchitektonisch genauso bedeutsame Information, wie die Klärung der Frage, *wie* im Alltag unterschieden wird, ob und in welchem Umfang subjektive Präsenz vorliege. Der medizinische Blick auf das Ausmaß von phosphoryliertem Tau im Liquor (Bamborschke et al. 2005: 268ff.) kann bislang jedenfalls keine Auskunft über den *Abbau von ‚Subjektivität‘* geben.⁴⁹

48 Im Theorie-Kapitel werden diese Postulate in einen neuen theoretischen Gesamtzusammenhang gestellt. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt halte ich mich an mehr oder weniger orthodoxe systemtheoretische Postulate, da es noch keinen Grund gab, von ihnen Abstand zu nehmen. Im Verlauf dieses Teilkapitels verstärken sich die Irritationen, die der späteren Theorie-Variation Nahrung liefern. Zunächst dienen sie der einigermaßen kohärenten sozialtheoretischen Abstandnahme von Alltagsunterscheidungen.

49 Im Gegenteil – es kommt immer wieder zu überraschenden Befunden, die eine Korrelation zwischen dem medizinisch einsehbaren Zustand eines Gehirns und der sozialen Intaktheit einer Person verhindern (a.a.O.: 270).

Um die Frage beantworten zu können, wie die Unterscheidung subjektiver Präsenz/Nicht-Präsenz in familiären Konstellationen gehandhabt wird, richtet sich mein Fokus in einem *ersten Schritt* auf im Material auftauchende ‚Präsenz-Vermittler‘. Dabei handelt es sich sozialtheoretisch reformuliert um Relationsformen auf Interaktionsebene, deren Aktivierung zu unterschiedlichen Begleit-Formen »subjektiver Präsenz« führt. »Subjektive Präsenz« wird demgemäß nicht sofort als Zuschreibungskategorie von ‚gesunden Angehörigen‘ in den soziologischen Blick genommen, sondern zunächst als Effekt der konkreten familiäre Konstellationen prägenden Relationalität erachtet. In welcher Form sich soziale Personen *als* Subjekt begegnen, hängt dann davon ab, in welchem Kommunikations fortsetzenden Medium sie primär ‚wohnen‘ beziehungsweise in welcher Relationsform sie erscheinen (i). In einem *zweiten Schritt* gilt es, die Binarität der Unterscheidung Präsenz/Nicht-Präsenz zugunsten eines Spektrums von Übergängen zwischen beiden Extrem-Polen aufzulösen. Volle Präsenz wäre dann genauso unwahrscheinlich, wie totale Nicht-Präsenz. Wie sich innerhalb der unter (i) herausgearbeiteten subjektiven Relationsmöglichkeiten zu- und abnehmende Präsenzen zeigen, lässt sich anhand der Konzentration auf die Metapher des ‚Abschieds zu Lebzeiten‘ rekonstruieren (ii).

Zu (i): Das Ergebnis der Ausdifferenzierung von Relationsformen auf Interaktionsebene vorwegnehmend, lässt sich konstatieren: Die ersten zwei in den soziologischen Blick geratenden Relationen lassen Subjektivität durch und in *sprachlichen Äußerungen* aufscheinen (i.a); i.b)). Die dritte Relationsform manifestiert Subjektivität im Medium verkörperten *Handelns* (i.c)). Die vierte Relationsform weist subjektive Präsenz als leibliches *Wahrnehmungsphänomen* aus (i.d)). Alle weiteren potentiellen sozialen Relationsformen auf Interaktionsebene lassen keinen demenzspezifischen Spielraum von subjektiver An- und Abwesenheit zu und werden nur theoretisch gestreift.

Der Entschluss, »subjektive Präsenz« zunächst als soziale *relationsrelative* Gegebenheit zu beobachten, impliziert sowohl die theoretische Zurückweisung von Subjektivität als Phänomen sui generis (‚es gibt Subjekte‘) als auch von subjektiver Präsenz als reiner Deutungskategorie bzw. als Zuschreibungsphänomen (‚Subjekte sind nur dort, wo sie als solche beobachtet werden‘). Zugleich verlässt die vorgeschlagene Ausdifferenzierung von Relationsformen bekannte systemtheoretische Unterscheidungsgefülle, wo Sozialität erst in und durch Sprache als basalem Verbreitungsmedium erscheint. Wie ein mehrdimensionales Interaktionstheorem Gestalt gewinnen könnte, soll im Folgenden sondiert werden.

i.a.): Die erste im Material auftauchende Relationsform lässt sich als *sprachliche Reflexionsrelation* terminologisch zu fassen versuchen. Mit dem Schwinden einer ganz bestimmten Form sprachlicher Mitteilungen scheint auch subjektive Präsenz als schwindend beobachtet zu werden. Inge Jens

jedenfalls beschreibt die Abwesenheit von »Präsenz« als fehlendes Realisieren dessen, was man sage (Jens, I. 2010: 299). Wer noch ‚realisiert‘, was er sagt, der weiß, wovon er jeweils spricht. Der geht nicht in seinem Sprechen auf, sondern kann auch *über* soeben Gesagtes sprechen, es erläutern, zurücknehmen, vertiefen usw. Wer, wie Walter Jens, ruft ‚Hilf mir doch endlich‘, der würde – wenn ‚präsent‘ – auf Nachfrage präzisieren können, worum genau gebeten wird und die Angemessenheit der Nachfrage rechtfertigen können. Beim Fehlen dieser Möglichkeit bleibt für Angehörige der beständige Zweifel, ob „wirklich“ gemeint ist, was gesagt wird (a.a.O.: 300), denn woher soll Gewissheit kommen, wenn eine demente Person Nachfragen nicht bestätigen oder verneinen kann beziehungsweise auch Bestätigungen oder Verneinungen dem Verdacht ausgesetzt sind, nicht der ‚wirklichen‘ Mitteilungsabsicht zu entsprechen? Die Möglichkeit, sich zu den eigenen Äußerungen *sprachlich* ins Verhältnis setzen zu können, basiert – so lautet der erste Vorschlag – nicht einfach nur auf ‚Sprache‘ als Verbreitungsmedium, sondern präziser auf Kommunikationen in ‚reflexiver Sprache‘.

Innerhalb dieser Relation äußerte sich ‚präsent Sein‘ darin, sich in Situationen nicht nur einfach zu befinden, sondern zugleich zum Ausdruck bringen zu können, in Distanz zu ihnen zu stehen und um die eigene Situiertheit zu wissen – sich verbal ins Verhältnis zu sich und seiner Umwelt setzen zu können bzw. ‚alteuropäisch‘ formuliert, Selbstbewusstsein zu artikulieren. Walter Jens äußert dergleichen offenbar nicht mehr. So jedenfalls lässt sich die Sorge übersetzen, dass ihrem Mann mit der zwischenzeitlichen Verbesserung seines körperlichen Befindens „auch ein tieferes Bewusstsein für seine Situation zurückkehren“ könne (a.a.O.: 297). Inge Jens geht zum Zeitpunkt der Niederschrift ihrer Autobiographie davon aus, dass ihr Mann kein ‚tieferes Bewusstsein für die eigene Situation‘ und deshalb nicht mehr präsent sei. Diese Zuschreibung resultiert offenbar aus dem Fehlen jeglicher reflexiver sprachlicher Kommunikation: „Sein Zustand macht es ihm unmöglich, mir diese Erfahrung [dement zu sein, Anm.v.A.K.] mitzuteilen“ (Jens, I. 2010: 301).

‚Etwas mitteilen‘ hat für Inge und Walter Jens zeit ihres Zusammenlebens bedeutet, sich nicht einfach sprachlich zu artikulieren, Gegebenheiten in Worte zu fassen, sondern über „fast sechzig Jahre hinweg“ war es „Zwiesprache“: „ein Gespräch [] das – jedenfalls vorsätzlich – keinen Bereich ausklammerte“ (Jens, I. 2010: 287).

Zwiesprache steht für die Qualität eines sprachlichen Austausches, der über das ‚normale‘ Miteinandersprechen hinauszugehen scheint und hier als Realisierung einer reflexiven sprachlichen Relation gedeutet wird. Nicht die Menge des Besprechbaren (die Einbeziehung ‚aller‘ Bereiche) steht im Mittelpunkt dieser Form des Sich–Mitteilens, sondern die Möglichkeit der beständigen Vertiefung von Gesagtem, das Kreisen um die richtigen Worte, die gemeinsame Suche nach unterschiedlichsten Sachverhalten angemessenen Artikulationsweisen. Vor diesem Hintergrund

gewinnt auch die von Tilman Jens überlieferte (und entsprechend gestimmte Leser ins Mark erschütternde) Feststellung seines Vaters ein theoretisch auslegbares Gewicht: Die Sprache sei ihm „gestorben“ (Jens, T. 2009: 8). Walter Jens teilt sprachlich mit, dass er sich nicht mehr sprachlich mitteilen könne, dieses Paradox entfaltet sich, wenn Sprechen nicht gleich Sprechen ist. Tilman Jens kontextuiert den Satz und verortet ihn metaphorisch in einer Phase diffuser Lichtheit. Er fällt, als seinem Vater „die Klarheit, das Bewusstsein eines Zustandes ohne Hoffnung, ein paar Stunden aufgedämmert ist“ (a.a.O.). Dieses Bewusstsein fällt zurück in eine Art Schlaf und mit ihm das gesamte Gefolge reflexiver Wendungen, so dass der Verdacht sich aufdrängt, dass mit dem Verlust der *Mitteilungsfähigkeit* eines distanzierten Selbst- und Weltverhältnisses auch die *Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten* abhanden komme.

Wo sich »subjektive Präsenz« im Medium sprachlicher Reflexivität ausdrückt, kann sie offenbar abhanden kommen, wenn diese Relationsform sich auflöst. Die von anderen Angehörigen im Text bisher erwähnten Beispiele ‚lichter Augenblicke‘ würden Inge Jens als Ausdruck subjektiver Präsenz vermutlich nicht überzeugen. So wertet sie beispielsweise die verbale Reaktion ihres Mannes auf ein gemeinsam gehörtes Musikstück nicht einfach als ‚lichten Moment‘. Die unerwartete Reaktion ihres Mannes auf eine Kirchenkomposition, die dieser – schon zu einem sehr späten Zeitpunkt der Erzählung und aufgrund deren chronologischer Gestaltung auch zu einem späten Zeitpunkt der Demenz – aufmerksam lauschend verfolgt hatte, um am Ende festzustellen „Das war wunderbar“, wird von ihr in der Erzählung mit der unbeantwortbaren Frage kommentiert, ob „er meinte, was er sagte? Ich kann es nur hoffen. Erfahren werde ich es nie“ (Jens, I. 2010: 307). Zwiesprache über das Musikstück ist zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr möglich, sein Verhältnis zu dem gemeinsamen Ausflug wird ‚nie‘ in Erfahrung gebracht werden können. Eine nicht-reflexive sprachliche Relation reicht im Fall Jens offenbar nicht, um Subjektivität aufrechtzuerhalten. Mit der Verunmöglichung ihres Ausdrucks im passenden Medium ist sie beendet: Präsent ist Walter Jens trotz Aussagen wie der zitierten eben nicht mehr – im Verhältnis zu Inge Jens, wenn beider soziales Band vornehmlich in Form von Zwiesprache manifestiert war.

i.b.) Nun ist das sprachliche Reflexionsmedium nicht die einzige Relationsform auf Interaktionsebene. Das zeigt sich in all den Fällen, wo die sprachliche Passung der Kommunikation selbst offenbar als Indiz reicht. Die Unmöglichkeit, auf eigene Aussagen sprachlich-*reflexiv* einzugehen und auf diese Weise auszudrücken, dass »subjektive Präsenz« vorliege, führt in diesen Fällen noch nicht zur sozialen Manifestation von ‚Abwesenheit‘. Die *zweite* heuristisch-typologisch rekonstruierte Form, in der sich subjektive Anwesenheit in familiären Konstellationen zeigen kann, basiert dennoch auf einem spezifisch *sprachlichen* Erscheinungsform – der passenden verbalen Fortsetzung von Kommunikationen.

Der von einer Ehefrau berichtete Dialog zwischen ihr und ihrem Mann, bei dem er auf ihre Nachfrage, ob er denn gar nicht Guten Tag sage, antwortete „Wozu?“ [...] „Du gehst ja doch wieder weg“ (vgl. Präludium) oder die Antwort eines Ehemanns („Bist du“) auf die frotzelnde Begrüßung seiner Frau („Na du altes Rübenross“) lassen subjektive Anwesenheit qua sprachlicher Passförmigkeit aufscheinen. Sobald ein passender verbaler Input erfolgt, erscheint auch subjektive Anwesenheit wieder als selbstverständliche Ressource, deren *Fragwürdigkeit* während der unterschiedlich langen Zwischenzeiten *ohne* verbale Passförmigkeit mit einem einzigen sprachlich manifestierten ‚lichten Augenblick‘ wieder in den Hintergrund tritt.

Das Sprechen allein wäre noch kein hinreichender Indikator für subjektive Präsenz. Erst das *anschlussförmige* Sprechen würde sie aufzeigen – wenn eine starke Korrelation zwischen Sprache und Subjektivität vorläge. Klammert man methodologisch all die Fälle ein, wo subjektive Präsenz auf anderen Relationsformen als anschlussförmigem Sprechen beruhte und konzentriert sich auf die Implikationen einer rein sprachlichen Relationierung, würde das gänzliche Versiegen sinnvoller sprachlicher Äußerungen zugleich subjektive Abwesenheit mit sich bringen. Das Fehlen von Präsenz würde dann daran gemessen werden, dass Sätze unvollendet im Raum stehen, zum Rauschen werden, zu unverständlichem Gemurmel. „Gelegentlich beginnt er Sätze, die eine logische Fortentwicklung versprechen: *Weißt Du, ich würde jetzt gern...* Weiter kommt er nicht mehr, kein Anlass zur Hoffnung, da hat sich irgendwo im Hirn ein Überbleibsel der einstigen Sprechkunst, ein vage erinnertes Konjunktiv, eine syntaktische Hohlform gelöst“ (Jens, T. 2009: 9f.). Darauf zitiert Tilman Jens John Bayleys *Elegie für Iris*: „*Die klar verständlichen Sätze wirken wie letzte Worte, gesprochen, bevor alle Lichter ausgehen*“ (a.a.O.). Mit dem Versiegen der Sprache kann offenbar auch das Licht subjektiver Präsenz erlöschen – wenn es in Sprache entzündet gewesen war.

Eine Sammlung von Nachrufen auf Hans-Georg Gadamer in der Wochenzeitung Die Zeit wurde mit *Die Sprache ist das Licht der Welt* betitelt (Taylor et al. 2002). Der Satz stammt nicht von Gadamer selbst, verweist aber auf den Stellenwert, den das Phänomen ‚Sprache‘ Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in philosophischer Hinsicht einzunehmen begonnen hatte: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“ (Gadamer 1990: 478, Herv.i.O.) lautet wohl der berühmteste und entsprechend umstrittene Satz Gadamers, in dem kulminiert, was als *linguistic turn* in die Selbstbeschreibungen der Geisteswissenschaften eingegangen ist. Doch kann man eine ähnliche Relevanz der Sprache auf lebensweltliche Zusammenhänge so ohne Weiteres übertragen? Steht »Demenz« mehr noch als für das Verschwinden von ‚Geist‘ für die Abwesenheit von Sprache? Muss man, um »präsent« zu scheinen, sprechen können?

Eine hinreichende Begründung für die Verwendung vor allem der Licht-Metaphorik steht nach wie vor aus. Wenn »Präsenz« und »lichte Augenblicke« in einem Verweisungszusammenhang stehen, dann wären bestimmte Augenblicke in sozialen Konstellationen nach der bisherigen Rekonstruktion dann »licht«, wenn sprachliche Metakommunikationen erfolgen oder unerwartete passende sprachliche Anschlüsse auftreten. Alle bisher eingeführten Beispiele passen zu dieser Deutung: Es handelte sich ausschließlich um *Aussagen*, die den Eindruck von ‚Lichtheit‘ und ‚Klarheit‘ hervorriefen. Doch wie ist es mit all denen, denen die Sprache endgültig ‚gestorben‘ ist? Wäre »subjektive Präsenz« nicht eine höchst prekäre Angelegenheit, wenn eine starke Korrelation zwischen Sprache und ‚lichten Augenblicken‘ vorliegen würde? Und wäre dann nicht eine andere Metaphorik angemessener gewesen?

Das Miteinander in familiären Konstellationen ist *nicht* nur sprachlich geprägt. Inge Jens‘ Erzählung beispielsweise klingt mit einer Gewissheit aus, die – bezogen auf das Verhältnis ihres Mannes zur Musik⁵⁰ – eine ausschließliche Angewiesenheit auf Sprache zurückzuweisen scheint: „Ja, es war wunderbar.“ (2010: 307). Das Problem einer sprachlich aufweisbaren (Nicht-)Präsenz könnte durch diesen Satz obsolet werden. Egal ob Walter Jens tatsächlich ‚meinte, was er sagte‘, seine körperlich-leibliche Reaktion auf die Musik sprächen *für sich*. „Kein einziges Zeichen von Unlust oder Ermüdung: über eine Stunde hin gebannte Aufmerksamkeit“ (a.a.O.). Wer gebannt zuhört, wer danach „ausgeglichen, ja, fröhlich und angeregt ist“, für den war es auf eine sprachlose Weise ‚wunderbar‘. Offenbar lassen sich Zustände der Ausgeglichenheit und Unausgeglichenheit, der Angeregtheit und Dumpfheit, der Fröhlichkeit und Traurigkeit, der Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit unterscheiden. Ob es sich dabei um unterschiedliche *Zustände subjektiver Präsenz* oder um etwas handelt, was Tilman Jens vielleicht dem „kreatürlichen Vater“ zuschreiben würde (a.a.O.: 140), *diesseits* subjektiver Präsenz, ist eine Frage, die schon dadurch, wie sie gestellt wird, auf basale (alltags-)theoretische Unterscheidungen verweist: zwischen sprachförmigen und nicht-sprachförmigen Erscheinungsweisen von subjektiver Präsenz.

i.c.) Bevor auf die in den Zitaten von Inge Jens sichtbar werdende Relationsform leiblicher Kommunikation eingegangen wird, gilt es eines ‚Mediums‘ habhaft zu werden, das in den Angehörigen-Erzählungen nicht explizit im Zusammenhang mit ‚lichten Augenblicken‘ erscheint und dennoch soziologisch beobachtend als Erscheinungsform subjektiver Präsenz diesseits sprachlicher Ausdrucksformen in den Blick gerät: (Soziales) *Handeln*. So wie angefangene Sätze irgendwann nicht mehr enden und später als grammatische Struktur gänzlich unkenntlich werden

50 Die Mehrdeutigkeit des letzten Satzes sei an dieser Stelle nur angedeutet: Er kann für ihre eigene Einschätzung des Musikstückes stehen, für die Bestätigung der Aussage ihres Mannes, aber genauso gut für ein, je nach Betonung, melancholisch gefärbtes oder frohes Fazit ihres Lebens.

können, lässt sich auch das Tun der dementen Angehörigen daraufhin beobachten, wie es beispielsweise mitten im zielorientierten Vollzug abgebrochen wird, um anderes in Angriff zu nehmen und später als intentionales Handeln gänzlich unkenntlich zu werden beginnt: „und plötzlich war er nicht mehr in der Lage, sich anzuziehen“ (ambet 2006: 86). Solange eine Verbindung von Intentionalität und Verhalten noch in irgendeiner Form unterstellbar ist, fügen sich Handlungsverläufe nahtlos ineinander, lassen sich soziale Prozesse in Form von Handlungsketten beobachten unter heuristischer Einklammerung sonstiger sozialer Relationsformen. So wie hinter oder in funktionierenden *sprachlichen* Kommunikationsverläufen sich im Medium der Sprache begegnende Subjekt-Instanzen (alltags-)theoretisch unterstellt werden, scheinen sie auch ‚hinter‘ Handlungsprozessen auf – im Unterschied zu all den Prozessen, die als nicht-intentionales »Verhalten« deutbar sind⁵¹. Und so wie sprachliche Äußerungen zum leeren Rauschen werden können und »subjektive Präsenz« zu verblassen beginnt, können Handlungen zum sinnlosen Tun werden, von keinem Subjekt mehr getragen – „Ja, man weiß nicht, was das soll. Ob er nun sagt, ich will mit meinem früheren Leben nichts mehr zu tun haben, ich will das alles zerreißen oder *ob es einfach nur so war?*“ (Tönnies 2009[e]: 111, Herv.v.A.K.). Wenn das Zerreißen von Familien-Fotos ‚einfach nur so war‘, keinen Grund hatte, bleibt immer noch die Möglichkeit des Verweises auf eine Ursache: Demenz.

Die Aufrechterhaltung einer komplexen Verwobenheit von Handlungen scheint weitaus robuster als die Aufrechterhaltung einer sprachlichen Kommunikationsgemeinschaft. Es fällt offenbar schwer, das Tun eines Menschen als ‚einfach nur so‘ wahrzunehmen statt als begründbar. Eher noch lässt sich auf eine krankheitsbedingte kaum noch gesellschaftlich rückgebundene *Eigenlogik* des Handelns rekurren, als ein Tun als Nicht-mehr-Handeln zu deklarieren. In diesem Kontext gewinnt eine Metapher an Bedeutung, die immer wieder vorkommt: die Personifikation der Krankheit. Eine Ehefrau stellt fest: „Seit fünf Jahren führen wir eine Art Ehe zu dritt. Rolf, ich und Alzheimer“ (Thimm 2010: 81). Wenn Dinge verlegt sind, etwas schief geht, Merkwürdigkeiten vorkommen, dann war es eben ‚Alzheimer‘, nicht ‚Rolf‘. Die personelle Verdopplung schützt zunächst das Subjekt ‚Rolf‘, tangiert dafür aber umso mehr die Paarbeziehung. In der unerwünschten Triadisierung könnte nämlich eine potentielle Re-Dyadisierung angelegt sein: Irgendwann werden sie wieder zu zweit sein. ‚Rolf‘ ist derjenige, dessen Bleiben prekär geworden

51 Für Systemtheoretiker mag die Einführung des Handlungsbegriffes an dieser Stelle vielleicht überraschen, den Luhmann zugunsten des Kommunikationsbegriffes in den sozialtheoretischen Hintergrund hat treten lassen. Es handelt sich hierbei weder um eine Sprachspiel-Vermischung, noch um einen der vielen Konvergenzversuche von System- und Handlungstheorie. Der Handlungsbegriff tritt nicht neben den Kommunikationsbegriff, sondern nur neben Sprache (vgl. 3.1.2). Die mit dem nächsten Teilkapitel sich aufdrängende Vervielfältigung der Ausdifferenzierung von Kommunikationsmedien wurde mit den soeben eingeführten Fällen vorbereitet.

ist, seit die Krankheit da ist. Wenn *alles* Tun von ‚Alzheimer‘ vollzogen werden würde, bedürfte es anderer Relationsformen neben Handeln, um Rolf zu ‚retten‘.

Es scheint als ‚sterbe‘ Handeln metaphorisch später als sinnvolles oder gar reflexives Sprechen, so dass selbst noch Einkoten und das Verschmieren der stinkenden Naturafakte als Handlung zu erscheinen vermag, was längst bloßer Krankheitseffekt hätte sein können: „Dann hat sie einmal [...] da hat sie die große Palme aus dem Übertopf genommen, die konnte noch nicht mal ich heben, hat in den Übertopf gemacht, hat die Palme wieder reingestellt. Und dann war natürlich die Hose auch schmutzig, hat sie alles ausgezogen und bei uns ins Schlafzimmer geschmissen. Ich komme hoch, da steht sie unten ohne. Und dann haben wir gesucht, wo der Gestank herkommt“ (ambet 2006: 100). Kein Hinweis auch nur auf die *Deutungsmöglichkeit* nicht-intentionalen Verhaltens findet sich in den Schilderungen dieser ihre Mutter zu Hause pflegenden Tochter. Die Formulierung ‚sie hat x getan‘ verweist auf ein handelndes Subjekt, von dem die einzelnen Tätigkeiten unternommen worden sind – die Mutter ist rein sprachlich betrachtet nicht die Erleidende eines Verhaltens, dass sie selbst nicht mehr unter Kontrolle hat, sondern Akteurin in einem Stück, das nur aus großer zeitlicher Distanz so nüchtern und zur Anekdote geronnen zur Sprache gebracht werden kann, wie die Erzählerin es tut. Der Eindruck, es sprachlich mit einer Handelnden zu tun zu haben, hängt einerseits mit der Verwendung von Personalpronomen zusammen, andererseits mit der Wahl der transitiven Verben. Etwas nehmen, hineinstellen, ausziehen oder hinschmeißen impliziert *grammatisch* sowohl ein Subjekt als auch (mindestens) ein Akkusativ-Objekt (Übertopf, Palme, Kleidung, Schlafzimmer).

In Fällen, wo »subjektive Präsenz« schlichtweg vorausgesetzt wird und in keinsten Weise irritiert zu sein scheint, kann die Unterstellung von Intentionalität noch zu Vorwürfen führen, die gegen den ersten Eindruck Interaktionen *stabilisierend* wirken: „Ja, dass sie sich so gehen lässt, das finde ich schrecklich. Wenn die Nase läuft und sie kein Taschentuch hat, nimmt sie den Ärmel“ (Tönnies 2009[a]: 24). Wäre die potentielle pathologische Ursache des Verhaltens ins Feld geführt worden, mithin eine subjektive Präsenz beim Nase-mit-dem-Ärmel-Putzen fragwürdig gewesen, wäre das Tun der Mutter zwar entschuldigt, aber zugleich als eigenes ‚Tun‘ entwertet gewesen. Nicht ‚die Mutter‘ hätte sich die Nase mit dem Ärmel geputzt, sondern ‚die Mutter‘ wäre als Agens eingeklammert worden und hinter ihrer Krankheit verblasst. Doch auch diese Tochter scheint gar nicht auf den Gedanken zu kommen, es ‚der Mutter‘ *nicht* ‚anlasten‘ zu müssen und lässt auf diese Weise subjektive Präsenz als unangetastete Ressource fortscheinen – mit allen negativen Konsequenzen *innerhalb* des so stabilisierten Sozialen.

i.d.) Denn die affektive Reaktion der Tochter auf dieses als unziemlich erachtete Handeln der Mutter ist Ekel. Damit wird eine weitere soziale Relationsform sichtbar, diesseits des Handelns: das

Medium leiblicher Kommunikationen. Neben die Grammatik der Sprache und die Grammatik des Handelns tritt so etwas wie eine Grammatik der Gefühle (im weitesten Sinne), die fehlerhaft zu werden vermag, bis irgendwann auch diese Relationsform zusammenzubrechen beginnt und die von dieser Relation getragene Subjektivität ausgelöscht werden kann. Denn für diese heuristische Relationsform gilt: Solange *leibliche* Regungen da wären, wäre auch subjektive Präsenz intakt und erst, wenn gar „nichts mehr zurückkommt“, „auch Gefühle nicht mehr transportiert werden“ können (Tönnies 2009[b]: 57) träte vielleicht eine Wahrnehmung von Abwesenheit, von subjektiver Nicht-Präsenz ein. Mit Frau Hespeler, die die Pflege von Walter Jens übernimmt und in der er „einen neuen höchst emotionalen Bezugspunkt“ findet (Jens, T. 2009: 138), könnte eine solche Relation manifestiert gewesen sein. Auf Sprache kommt es der neuen „Gefährtin“ (a.a.O.) jedenfalls nicht an. Die Nähe, die Frau Hespeler zu Walter Jens – laut Beschreibung des Sohnes – aufzubauen vermochte, ist in einem anderen Medium verankert als der Sprache. „Lang schon gehen die beiden wieder spazieren. Wenn er auf der Straße erkannt und begrüßt wird, dann strahlt er. [...] Braucht, wer eine Margit hat, einen Doktor Schur?“ (Jens, T. 2009: 139f.). In diesem Satz wird der Anlass für die Niederschrift des Buches in verdichtetster Form formuliert: Das Subjekt Walter Jens ist im Verhältnis zu Margit Hespeler eben *nicht* schon tot, nach der Beschreibung seines Sohnes müssen wir ihn uns im Gegenteil als ziemlich glücklichen Menschen vorstellen – statt als ‚lebende Hülle‘.

Auch Frau B., Mutter eines in jüngeren Jahren erkrankten Mannes, scheint mit ihm vor allem in einer leiblichen Relation zu stehen: „Ich besuche ihn täglich, meist vor- und nachmittags; es beruhigt mich, ihn zu sehen und ihm zeigen und sagen zu können, dass ich bei ihm bin. Und er fühlt das auch. Seine Reaktionen sind minimal, aber jede positive – zum Beispiel, wenn er mich ansieht – ist für mich ein Moment der Freude“ (Matter/Matoff 2009: 43). »Subjektive Präsenz« zeigt sich hier nicht sprachlich, sondern im Blick, im Fühlen wechselseitiger Gegenwart. Von jemandem *angesehen* zu werden, heißt dann mehr, als dass sich zwei Augenpaare treffen und Wahrnehmungskörper konturieren. Es könnte für eine leibliche Begegnung stehen, die subjektive Anwesenheit auf nicht-sprachliche Weise konstituiert. Die Differenz von Präsenz und Nicht-Präsenz verlief dann weder entlang von Metakommunikationen, noch entlang (un)passenden Sprachgebrauchs erster Ordnung, noch entlang von Handlungen, sondern entlang einer leiblichen Sensorik, mit der die Differenz präverbal beobachtbar wäre.

Für diese Deutung, die zugleich eine leibphänomenologische Begründung der Licht-Metaphorik impliziert, sprechen Wahrnehmungen wie die von Tilman Jens, der zwischen einer wochenlangen „Larmoyanz in der Stimme“ und einer im starken Kontrast dazu stehenden „eisige[n] Klarheit“ der Stimme unterscheidet und daran zugleich den Zustand des Vaters festmacht: Larmoyanz steht für das Gerede eines Kranken, die ‚klare‘ Stimme ist Ausdruck eines voll zurechnungsfähigen Vaters.

Die soziologische Unterstellung, dass subjektive Präsenz in (reflexiver) Sprache, im Handeln, im Leib manifestiert ist, mithin in den vier nunmehr eingeführten heuristischen Relationsformen aufscheinen und entsprechend verblassen kann, impliziert – wie eingangs erwähnt – die Zurückweisung der Annahmen, es einerseits mit einem reinen Zuschreibungsphänomen (durch gesunde Angehörige) zu tun zu haben, andererseits mit einer ontischen Gegebenheit (der dementen Personen). Bislang wurden Aussagen über die konkrete Erscheinungsweise von Subjektivität *in* den heuristisch erarbeiteten Relationen vermieden, zugunsten einer Konzentration auf die potentiellen Relationsformen selbst. Doch handelt es sich dann überhaupt noch um *eine* Form subjektiver Präsenz oder schon um vier verschiedene Formen? Erweist sich die undifferenzierte Rede von »subjektiver Präsenz« als Suggestion eines trotz relationaler Verschiedenheit Identischen und insofern einer zumindest sprachlichen Einführung ontischer Implikationen? Was *ist* »subjektive Präsenz« – wenn es sich um eine relational ausdifferenzierte Gegebenheit handelt?

Die einigermaßen unpräzise gebrauchten sprachlichen Wendungen der vorangegangenen Passagen spielten mit der Ungewissheit, an einem Subjekt *hinter* den eingeführten Relationen festzuhalten, welches durch sie ‚aufscheinen‘ würde oder in ihnen ‚sichtbar‘ wäre und zugleich seine potentielle Position *außerhalb* der Relationen durchzustreichen, so dass *mit* dem Sterben der Sprache auch die durch sie manifestierte subjektive Präsenz beendet wäre – in Relationen, die auf Sprache basierten. Diese absichtlich beibehaltene sprachliche Unsicherheit hängt mit einer nicht so ohne Weiteres beantwortbaren Frage zusammen: Kann ein individueller Körper zugleich subjektbesetzt und subjektlos sein – wie es am Beispiel Walter Jens angedeutet worden war? In der Relation mit Inge Jens wäre er, übersetzte man ihre Wendung der Nicht-mehr-Präsenz theoretisch mit Subjektlosigkeit, letzteres, in der Relation mit Margit Hespeler ersteres, eine aufgrund der Gleichzeitigkeit paradox anmutende Angelegenheit. Der Alltagssinn drängt hier auf Entscheidung, auf Negation einer der beiden Beschreibungen zugunsten einer gewahrten Kohärenz: Entweder Walter Jens ist doch noch präsent (Inge Jens müsse Unrecht gehabt haben) oder er ist tatsächlich nicht mehr präsent (Margit Hespeler tue nur so als ob).

Die Auflösung des alltags-ontologisch nicht denkbaren Zustandes (zugleich Subjekt zu sein und kein Subjekt [mehr] zu sein)⁵² ist rein methodologischer Natur: Wenn gilt, dass Subjektivität sich nur in bestimmten Kommunikationsmedien zeigt, die als Relationen zwischen potentiellen Subjekten diesen logisch *vorgeordnet* sind, dann kann ‚das‘ Subjekt Walter Jens in unterschiedlichen Relationsformen gleichzeitig realisiert und nicht-realisiert sein. »Walter Jens«

52 Das Fichtesche Nicht-Ich kann unter Alltags-Ontologie nur schwer verbucht werden, früh-idealistisch binäre und frühromantisch fragmentarische Subjekt-Konzeptionen werden methodologisch als außeralltägliche Selbstbeschreibungsmöglichkeiten erachtet.

zerfällt gewissermaßen in unterschiedliche subjektive Erscheinungsweisen, je nach sozialem Medium, in dem er präsent wird. Mit dieser Feststellung ist eine mögliche kritische Frage an theoretische Weichenstellungen, die Subjektivität außerhalb des Sozialen verorten, noch längst nicht beantwortet: Wozu es überhaupt der innersozialen Suggestion subjektiver Anwesenheit bedarf, wenn das Soziale sich doch ohnehin selbst trage und Subjekte gar nicht der Ausgangspunkt für und das Ziel von Kommunikationen wären, wie es allzu simple Sender- und Empfängermodelle nahelegten? Welchen Mehrwert hat ‚subjektive Anwesenheit‘ für autopoietisch gedachte soziale Prozesse? Die Antwort Luhmanns lautet, es bedürfte ihrer als Störquelle, als Reiz, als strukturell *gekoppeltes* System (1995c: 44f.). In einem Raum mit zwei Bewusstseinen, von denen eines ‚zusammenbrechen‘ würde, verlief Kommunikation mithin entweder in einer Art Leerlauf, einer unendlichen Wiederholungsschleife oder sie bräche ebenfalls zusammen.

Ob die bislang eingeführten Relationsformen heuristisch hinreichend klar voneinander unterschieden sind und insofern vollständig, als im Material keine weiteren Relationsformen sichtbar werden, in denen sich *Spielräume* subjektiver Präsenz zeigen, kann von dem bislang eingenommenen (und keineswegs selbst-transparenten) Beobachterstandpunkt aus nicht beurteilt werden. Für die Einführung der Reihe gilt, was schon während der Einführung der unterschiedlichen Erwartungsdimensionen in 2.1 galt: Sie werden während der Auseinandersetzung mit dem Material sichtbar, sind aber weder ‚im‘ Material verborgen, noch diesem übergestülpt.⁵³ Sie basieren auf theoretischen Unterscheidungen und formen diese zugleich.

Um einer Selbstexplikation einen Schritt näher zu kommen, muss kurz auf eine basale binäre Unterscheidung im Untergrund der bisherigen Argumentation näher eingegangen werden: die Unterscheidung von *Körper* und »Subjekt«. Das Teilkapitel basiert auf der Zurückweisung von zwei potentiellen theoretischen Positionen, die diese Unterscheidung und mit ihr die Ausdifferenzierung differenter Relationsformen subjektiver Präsenz aus unterschiedlichen Gründen kollabieren lassen würden. Die von Lindemann herausgearbeitete Möglichkeit einer rechtspositivistischen Argumentation, derzufolge gegenwärtig alle menschlichen lebendigen Körper ohngeachtet aller sonstigen Indikatoren rechtlich geschützte Subjekte seien, so dass sich soziale Relationen auf lebendige menschliche Körper beschränken würden, ließe die Suche nach *differenten* Subjektivität realisierenden sozialen Relationen genauso obsolet werden wie eine naturwissenschaftlich-reduktionistische Argumentation, derzufolge sich Subjektivitäts-Suggestionen in Hormon- oder Hirnströme u.ä. auflösen ließen (Roth 2003; Singer 2002). Auf die reduktionistische Position

⁵³ Dieses Verfahren als Abduktion zu bezeichnen, wie es momentan Mode geworden ist, scheint reine Selbststilisierung, denn *jede* soziologische Aussage scheint nach dem Peirceschen Modell abduktiv gewonnen zu sein, was den epistemologischen Mehrwert des Konzeptes massiv schmälert.

braucht an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Dafür sei kurz Bezug auf Gesa Lindemann genommen, deren Position weniger bekannt sein dürfte. Fragile und nuancierte Spielräume subjektiver Präsenz werden vor dem Hintergrund beider Positionen unsichtbar, wenn auch aus gegensätzlichen Gründen.

Wenn jeder lebendige menschliche Körper aufgrund des modernen Menschenwürdekonzeptes per se mit personaler Präsenz verknüpft wäre (Lindemann 2002; 2006; 2009), dürfte es in der Alltagswahrnehmung keine ‚lebenden‘ Menschen-Hüllen geben. Denn das würde bedeuten, dass normativ gesehen jeder noch lebendige menschliche Körper als ‚Träger‘ eines Subjekts gilt: unabhängig vom psychischen Zustand des Individuums – ob es sich also im Wachkoma befindet, schwer dement ist oder stark sediert, änderte nichts an der Tatsache, es mit einem subjektiven Gegenüber zu tun zu haben. *Im Alltag* ist diese moralische Bestimmung keineswegs die einzige Möglichkeit, subjektive Präsenz oder Absenz zu erfahren. Hier können Menschen für Angehörige zu „einem Berg Fleisch“ (Ronald Hitzler, mündlich) werden und Haustiere zu Subjekten (Möller 2015: 276). Die Grenzen des Sozialen auf Interaktionsebene sind um einiges flüssiger als auf Gesellschaftsebene. In alltäglichen Interaktionen können auch Tiere, Pflanzen oder Steine als ‚Prozessoren‘ für Kommunikationen in Frage kommen.

Die der bisher herausgearbeiteten Typologie zugrunde liegende *Aufrechterhaltung* einer *Differenz* von subjektiver Präsenz und körperlicher Erscheinungsform basiert einerseits auf dem systemtheoretischen Credo einer Differenz von erkennenden Systemen und nicht-erkennenden Systemen (vgl. 3.1.), andererseits auf der im Material sichtbar gewordenen Alltagswahrnehmung dieser Differenz. Normalerweise scheinen Systemtheorie und Alltagswahrnehmung maximal inkompatibel, die Verfremdungseffekte systemtheoretischer Weltbeschreibungen schrecken ja gerade deshalb auch viele der Alltagswahrnehmung treu bleibende Soziologen ab. Was also hat es zu bedeuten, wenn es plötzlich zu Konvergenzen kommt, in einer Unterscheidung, die wissenschaftssoziologisch mindestens auf Descartes zurückgeführt und wissenssoziologisch in all ihren alltäglichen Fortschreibungen und Umbesetzungen durch die letzten Jahrhunderte verfolgt werden könnte?

Auch aus den Fallstricken dieser Frage lässt sich vorläufig methodologisch herauswinden: mit dem agnostischen Postulat, es ließe sich von keinem Beobachterstandpunkt aus eindeutig entscheiden, ob die unterstellte Differenz zwischen subjektiver Präsenz und körperlicher Erscheinungsweise auf einer ontischen Gegebenheit oder einer sozialen Konstruktion beruht. Eine sozialtheoretische Vorentscheidung zugunsten „verkörperter Personen“ (Lindemann 2009: 172) im Unterschied zu einer systemtheoretisch propagierten Differenz von Sinnsystemen und bspw. lebenden Organismen lässt sich als sich im Vollzug seiner Anwendung selbst stabilisierendes Axiom ohne letzten ‚Halt‘ in

der Wirklichkeit ausweisen. Ob die sowohl systemtheoretisch eingeführte als auch in der Alltagswahrnehmung relevante Differenz *richtig* ist oder die Hinterfragung einer solchen Differenz, steht mithin gar nicht zur Disposition. Stattdessen wird davon ausgegangen: Wie weit sich mit der einen oder der anderen Entscheidung (oder Zwischenformen) argumentativ kommen lässt, kann nur durch den entsprechenden Versuch entschieden werden. Mit anderen Worten, ein Votum für oder gegen ‚verkörperte Personen‘ offenbart noch nichts über die Welt, sondern nur über methodologische Weichenstellungen. Diese transparent zu halten, hat den Vorteil, sie an beliebigen Punkten der Argumentation variieren zu können und den Nachteil, LeserInnen zu verstimmen, die vor dem Hintergrund anderer Theoriepräferenzen beobachten.

Zu (ii): Bislang war die Differenz von subjektiver Präsenz und Nicht-Präsenz sowohl wie eine binäre Unterscheidung behandelt worden als auch als heuristisch in unterschiedlichen, gleichwertig nebeneinander stehenden Relationen aufscheinende Gegebenheit. Bleibt man zunächst beim Menschen, dann wären leibliche Regungen, Handlungen, sprachlich passende Äußerungen oder sprachlich reflexive Äußerungen jeweils *soziale Indikatoren für subjektive Anwesenheit*. Solange die jeweiligen Relationen aufrechterhalten werden würden, wäre auch subjektive Präsenz voll ‚aktiviert‘. Mit dem Schwinden einzelner Relationsformen würde auch die jeweilige Präsenz eines sie begleitenden Subjektes ‚de-aktiviert‘ werden. Präsenz und Nicht-Präsenz wurden eingeführt wie Gegensätze. Geht man dagegen davon aus, es mit einem *Spektrum* zu tun zu haben, kämen die *Übergänge* zwischen den heuristisch zunächst getrennten Relationen in den Blick und würden sich soziale Relationen und mit ihnen ‚subjektive Präsenz‘ als steigerungsfähige und allmählich abbauende Gegebenheiten erweisen. In der Metaphorik der lichten Augenblicke ist eine Spektraldeutung schon angelegt. In den Erzählungen der Angehörigen findet sie allerdings keinen expliziten Widerhall. Zwar kommen ‚lichte Momente‘, kommt ‚Präsenz‘, kommt ‚Abwesenheit‘ vor – aber scheinbar keine zu- oder abnehmende subjektive Abwesenheit, keine größere oder geringere Lichtheit.

Erweitert man den Fokus, finden sich Stellen, in denen graduelle Übergänge durchaus thematisiert werden. Ein Ehemann beschreibt, „je mehr die Krankheit fortschreitet, desto mehr ist man allein“ (Tönnies 2009[b]: 57). Bei dem seine Frau zu Hause pflegenden Mann stellt sich ein Gefühl des Alleinseins ein, trotz körperlicher Daueranwesenheit seiner Frau. Gesteigert wird das Gefühl der „Einsamkeit“, „dadurch, dass sie zum Liegen kommt und über lange Strecken des Tages für mich gar nicht mehr gegenwärtig ist. Und ich denke, der Prozess des Loslassens hat bei mir schon begonnen. Ich erfahre bereits in Ansätzen, wie es für mich aussieht, wenn ich hier allein im Hause bin“ (a.a.O.: 52). Hier wird offenbar ein gradueller ‚Abschied zu Lebzeiten‘ geschildert, wie auch der Titel der Interviewsammlung lautet, der die Erzählung entstammt. Der Titel basiert auf der

Erfahrung der Interviewerin mit der Demenz ihrer Mutter, bei der sie das Gefühl hatte, einem „langsamen Sterben“ zuzusehen (Tönnies 2009: 10). „Oft habe ich das Gefühl, es ist ein Abschied zu Lebzeiten, den ich bewältigen muss“ (a.a.O.). Tilman Jens untertitelt seine gesamte Erzählung mit ‚Abschied von meinem Vater‘ (2009), ähnlich Hanna Kappus mit der programmatischen Zeile ‚Alzheimer – ein langer Abschied‘ (2012). Zwischen dem Abschied von einer geliebten Person und dem Menschen, der die Welt der Lebenden verlässt, können Jahre liegen: Als Renate Stuhlmann-Laeisz verstirbt, weinte ihr Mann nicht mehr: „Er hat sich schon vor langer Zeit von seiner Frau verabschiedet“ (Engelbrecht-Schnür/Nagel a.a.O.: 143).

Das Abschieds-Motiv taucht immer wieder auf und wird in der vorliegenden Arbeit als sprachlicher Marker für den *graduellen* Übergang zwischen »Präsenz« und Nicht-Präsenz gedeutet. Sich zu verabschieden verweist auf einen Prozess des sich Trennens, auf den Übergang zwischen An- und Abwesenheit, auf die Möglichkeit, vor einem endgültigen Aufbruch zurückzukehren und letzte Küsse auszutauschen, auf eine räumliche und zeitliche Schwellensituation. Abschied, das bedeutet etymologisch seit dem 18. Jahrhundert ‚Trennung‘, ‚Aufbruch‘.⁵⁴ Wer Abschied nimmt oder verabschiedet wird, der geht irgendwohin und kommt manchmal nie wieder. Er bricht allerdings nicht einfach auf, sondern lässt entweder andere oder zumindest sich selbst wissen, dass er nun geht. Abschied ist im Sprachgebrauch stärker noch das kurze Innehalten vor dem Aufbruch, die Ankündigung einer Trennung, ihr Aufschub, als die Trennung selbst. Wer sich verabschiedet, ist noch nicht weg. Und wer sich verabschiedet, vollzieht nicht nur eine Trennung, sondern stärkt zugleich eine Bindung – auch wer für immer geht, bleibt in sozialen Gefügen präsent, ist abwesend anwesend. Ein Abschied verweist zugleich auf ein Zurückbleiben, in der Erinnerung, in Artefakten, in Sehnsüchten. Doch wie lässt sich verabschieden in einer Situation, wo die Schwelle gar nicht sichtbar ist und das Weggehen gar nicht ‚real‘ vollzogen wird, man niemanden um die nächste Straßenecke biegen sieht oder kleiner werden am Horizont?

Der Gebrauch der Metapher in den Texten verweist zunächst auf die Einseitigkeit des Unterfangens: die Erzählenden sind es, die *sich* von etwas (einer Fähigkeit, einer Vertrautheit usw.) oder jemandem (dem Partner, dem erwachsenen Gegenüber usw.) verabschieden – sie sind im Moment des Abschieds offenbar schon allein und konstatieren genau diesen Umstand. Nicht ein *sozialer* Übergang von An- zu Abwesenheit wird hier sprachlich erfasst, der mindestens zwei Personen gleichzeitig betrifft, sondern ein scheinbar individuelles Deutungsgeschehen, so wie man sich

54 „Aufbruch, Trennung, Entlassung aus einem Dienstverhältnis“, übertragen ‚Tod‘, (bis zum 18. Jh.) ‚Beschluss, Vereinbarung, Entscheidung‘ [...]. Das gegen Ende des 14. Jhs. aufkommende Substantiv ist [] die Konkurrenzform von dem aus dem reduplizierenden Verb abscheiden ‚(sich) trennen‘ gebildeten, nur wenig jüngeren *Abscheid* m., das im 18. Jh. durch *Abschied* verdrängt wird“ (Pfeifer 2000: 6). Der „Abschied zu Lebzeiten“ verweist also auch auf den Tod zu Lebzeiten.

metaphorisch auch von einer schlechten Gewohnheit verabschieden kann, prospektiv als Entschluss oder nachträglich als Beschreibung (bspw. ‚Abschied vom Tabak-Kauen‘). Es findet sich keine Szene, in der sich womöglich ein Ehepaar in den Armen liegt und in einem wörtlichen Sinne verabschiedet – woraufhin dann der eine im Dunkel seiner Krankheit verschwindet. Selbst wenn dies als symbolische Geste vorkommt, wäre es kein zu Ende vollziehbarer Abschied, zumindest nicht nach alltäglichen Zeitmaßstäben – es kann danach noch Wochen, Monate, Jahre dauern, bis eine Trennung spürbar wird, die der Realisierung des Abschiedes entspräche.

Geht man theoretisch von einer zeitlichen Differenz zwischen der *Beschreibung* eines Abschiedes und seinem *Vollzug* aus, ließe sich vielleicht auch die *soziale* Dimension der Abschiede einfangen, die in den Erzählungen explizit keinen Wiederhall zu finden scheint und um die dennoch das Gesagte kreist: reale Trennungen, bei voller körperlicher Anwesenheit. Was genau also heißt es, einem ‚Sterben zu Lebzeiten‘ beizuwohnen? Mein – nach dem Vorlauf vermutlich kaum überraschender – Vorschlag lautet, dieses sprachliche Bild nicht auf ein einzelnes subjektives Gegenüber zu beziehen (‚Subjekt x stirbt‘), sondern auf die sozialen Relationen selbst anzuwenden und es seiner Bildhaftigkeit zu entkleiden. Es sind dann nicht nur metaphorische Trennungen, sondern es ist die reale und zeitlich erstreckte *Auflösung von sozialen Relationen*, die den allmählichen Tod eines Subjekts ‚zu Lebzeiten‘ zur Folge haben können. Wenn sich potentielle Verbreitungsmedien auf Interaktionsebene, wie Reflexionen, sonstige sprachliche Äußerungen, Handlungen und Leiblichkeiten langsam und zum Teil stetig, zum Teil mit Schwankungen *zurückbilden*, fänden Abschiede auf Schwellen statt, die im rein sinnförmigen Raum des Sozialen lokalisiert wären. Lichte Augenblicke wären die kurze Rückkehr einer Kommunikationsmöglichkeit, die schon gestorben zu sein schien, so wie auch im körperlichen Sterben Phasen des Aufschubs vorkommen, wo sich der Organismus noch einmal stabilisiert, bevor das Herz endgültig zu schlagen aufhört.

Um bei dem Bild des Organismus zu bleiben: Das heuristische *Nebeneinander* unterschiedlicher ‚Kommunikationsmedien‘ auf Interaktionsebene lässt sich funktional integriert in das Ganze einer Interaktion denken. In nicht-dementiellen Interaktionen würden die vier heuristisch unterschiedenen Relationsformen *gleichzeitig* aktiviert sein, in *wechselnden* Gewichtungen. Manche Interaktionen basierten dann vor allem auf Reflexionen, andere dagegen vor allem auf leiblichen Kommunikationen. In manchen Interaktionen wäre eine Harmonie aller Relationsformen manifestiert, in anderen ließen sich Disharmonien beobachten, so dass beispielsweise Gesagtes gegenläufig zum Handeln oder zu leiblichen Kommunikationen wie Antipathie und Sympathie stünde.

Im Kontext dementieller Veränderungen würde sich das Nebeneinander der Relationsformen und ihre kontextuell wechselnde Gewichtung zurückbilden und der Blick frei werden für die *Aufschichtung* der Relationen, ihrer nicht beliebigen Abhängigkeitsverhältnisse. Als basalste Relationsform lassen sich bislang leibliche Kommunikationen rekonstruieren, als optionalste Relationsform reflexive Kommunikationen. Reflexionen wären gleichsam nur noch die Spitze eines Eisberges, dessen eigentliche Masse diesseits der Sprache dümpelte. Es ließe sich methodisch von reflexiv-verbalen Kommunikationen über nicht-reflexiv verbale Kommunikationen zu Handlungskommunikationen zu leiblichen Kommunikationen vorstoßen. Leibliche Kommunikationsprozesse wurden demgemäß in diesem Unterkapitel nicht zufällig zuletzt eingeführt, sondern weil es auch die *letzte* Relationsform sein könnte, in der sich in Interaktionen Subjekte ‚begegnen‘ würden.

Für eine derartige Deutung spricht unter anderem die *Irrelevanz* reflexiver Kommunikationen in den meisten der ausgewerteten Erzählungen, im Gegensatz zu allen anderen Kommunikationsformen – auch wenn diese nicht so benannt werden. Dass ein verbales Reflexionsmedium als schwindende Angelegenheit überhaupt zur Sprache kommt, könnte selbst mit einer methodisch nicht ausgleichbaren Verzerrung zusammenhängen: Wer eine (Auto-)Biographie verfasst, bewegt sich viel ausgeprägter im Medium der Reflexion auf das eigene Leben als beispielsweise ein Interview. Interviews arbeiten mit einer Gesprächsform, die unmittelbare Metakommunikationen über das Gesagte nicht unterbindet, aber auch nicht fördert – die meisten Gespräche fluktuieren wesentlich weniger reflexiv als geschriebene Texte.⁵⁵ Im Alltag wäre eine Begegnung im Modus von Reflexionen erwartungsgemäß die seltenste Relationsform.

Für die Deutung einer Aufschichtung spricht auch die unterschiedlich gewichtige Robustheit einzelner Relationsformen. Sinnvolles Sprechen kann schon lange versiegt sein und dennoch wird daran festgehalten, es beim Tun eines dementiellen Gegenübers mit einem zwar nur noch partiell verständlichen aber dennoch eindeutig intentionalem Handeln zu tun zu haben. Handeln kann schon lange unmöglich sein, weil womöglich das Voranschreiten der Krankheit Bettlägerigkeit und totale Angewiesenheit auf pflegende Andere zur Folge hat und dennoch wird daran festgehalten, unterschiedliche leibliche Regungen verstehen zu können, in einem *gefühlten* Austausch zu stehen. Am Ende der Krankheit ist es häufig die einzige Relationsform, die sich hartnäckig hält und den Widrigkeiten des pathologischen Verlaufes trotz, auch dies als Indiz für ihre Basalität auslegbar.

Zusammenfassend wäre festzuhalten: Wenn theoretisch-methodologisch subjektive Präsenz gekoppelt wird an unterschiedliche soziale Relationsformen, in denen sie sich zeigt, lässt sie sich als

⁵⁵ Zur Differenz von autobiographischen Texten und zunächst mündlich erhobenen Interviews vgl. auch 1.2 Material. Zu den Reflexionssteigerungen durch Schrift vgl. 3.2.2.

graduell realisierte und prekäre Gegebenheit ausweisen, die tatsächlich zu ‚Lebzeiten‘ enden kann, ohne zugleich als ontische Seinsform unterstellt werden zu müssen. Es wäre kein in welcher Form auch immer ‚materialisiertes‘ Substrat, dass im Inneren eines Körpers verendet – es gibt keinen Leichnam »Subjekt«. Es handelt sich aber auch nicht nur um eine mehr oder weniger metaphorische Beschreibungsform von Abschieden, die eigentlich gar keine sind – es gibt den Tod eines »Subjektes«. In diesem Spannungsfeld des ‚realen‘ Sterbens ohne einen Leichnam zu hinterlassen bewegte sich das vorliegende Unterkapitel. Der Vorschlag, zunächst heuristisch zwischen vier Formen sozialer Relationalität auf Interaktionsebene zu unterscheiden basierte auf der Beobachtung, dass Angehörige aus ganz unterschiedlichen Gründen dazu kommen können, subjektive Präsenz zu hinterfragen: aufgrund nicht mehr artikulierter Reflexivität, aufgrund notorisch fehlender passender sprachlicher Anschlüsse in Kommunikationsprozessen, aufgrund der irritierten Gewissheit, es noch mit intentionalen Handlungen zu tun zu haben, aufgrund von Erfahrungen von Abwesenheit im leiblichen Miteinander. Eine heuristische Ausdifferenzierung führt zur Anschlussfrage, wie eigentlich real zusammenhängt, was analytisch getrennt wird.

Wenn »Subjekte« durch die *Rückbildung* sozialer Relationen in Interaktionen sterben können, ließe sich natürlich auch in die andere Richtung blicken und von einer steigerungsfähigen Angelegenheit ausgehen. Der Weg von Reflexionen über sinnvoll sprechen zu handeln und leiblich präsent sein ließe sich nach ‚unten‘ hin fortsetzen zum Körper und damit zum rechtlichen Subjektverständnis der Gegenwart, wo es reicht, qua Gattungszugehörigkeit als Mensch ausgewiesen zu sein, um als Subjekt zu gelten, bis hin zum Tod. Lässt der Weg sich auch nach ‚oben‘ hin fortsetzen oder ist die Realisierung reflexiver Kommunikationen die Kür sozialen Miteinanders, ein Maximum realisierter Präsenz? Wurden eventuell ‚Kommunikationsmedien‘ auf Interaktionsebene übersehen, weil sie nicht in die gegenwärtigen gesellschaftlichen Selbstbeschreibungsweisen passen? Die während meiner Beobachtungen im Pflegeheim gebildeten Intuitionen weisen über beide Grenzen des bislang eingeführten Spektrums sozialer Relationen hinaus. Mit ihnen wird sich das folgende Teilkapitel beschäftigen. Doch zuvor erfolgt wieder ein kurzes methodologisches Innehalten.

Methodologisches Intermezzo II

Die Verlagerung des theoretischen Fokus von sozialen Erwartungen auf die Formen sozialer Relationen, in denen sich Erwartungen theoriologisch nachgängig bilden verdankte sich der Wendung Inge Jens', ihr Mann sei auch in guten Momenten nicht mehr präsent. Übersetzt wurde das im Material gefundene »präsent« mit subjektiver Anwesenheit bzw. Präsenz eines Subjekts. Wenn gilt, wo subjektive Präsenz fehlt, schweigen auch alle sozialen Erwartungen, dann bedarf es einer genaueren Rekonstruktion, wie sich subjektive Präsenz im Sozialen zeigt. Denn subjektive Präsenz wäre in diesem Fall die Voraussetzung für die Herausbildung von sozialen Erwartungen. Subjekte sind allerdings nicht sichtbar, wie Stühle oder Steine. Insofern galt es zunächst zu klären, wie sich ihrer sozialen An- oder Abwesenheit methodisch vergewissert werden könnte. Nicht in allen Erzählungen liegen diesbezüglich überhaupt Freiräume vor. In den meisten Konstellationen bleibt subjektive Präsenz eine *vorausgesetzte* und nicht hinterfragte Größe, solange ein Mensch lebt. Für das Unterkapitel relevant sind demgemäß unabhängig vom konkreten Vorgehen ohnehin nur die Fälle, wo subjektive Präsenz zur fragwürdigen Angelegenheit geworden ist.

Mein Widerstreben, Formulierungen wie jemand sei ‚anwesend abwesend‘, sei eine ‚lebende Hülle‘ oder drastischer ein ‚Berg Fleisch‘ *entweder* als rein metaphorische Deutungen von Angehörigen auszulegen, ohne jeden Realitätsgehalt *oder* auf individuelle Relevanzsysteme zurückzuführen, führte letzten Endes zu der Suche nach den *sozialen* Korrelaten derartiger Wahrnehmungen. Mit der Sublimierung zur Metapher würde man sich als soziologischer Beobachter den Angehörigen gegenüber verhalten, wie früher Ethnologen exotische Stämme besuchten: in einer asymmetrischen Ausgangsposition, die beispielsweise Regentänze bloß in ihrer sozialen Funktion zu rekonstruieren vermochte, statt zu sehen, dass hier tatsächlich Regen gerufen werden konnte. Mit der Hypostasierung zu individuellen Wahrnehmungsdispositionen, verankert in den Wissensvorräten einzelner Angehöriger wäre eine Asymmetrie zwischen Angehörigen und ‚Dementen‘ methodologisch zementiert worden. Es wären die Konzepte der Angehörigen gewesen, die über Präsenz und Nicht-Präsenz bestimmt hätten – unabhängig davon, ob man sich auf Einzelaussagen berufen, oder eine ‚Triangulierung‘ im Sinne Lindemanns bevorzugt hätte. Dennoch war es forschungsgenetisch genau diese Option, die sich in einem ersten Auslegungsschritt aufdrängte: sich auf die Aussagen von Angehörigen zu stützen und davon auszugehen, dass diese selbst auf *Indizien* angewiesen wären um Mutmaßungen über das Ausmaß subjektiver Präsenz anzustellen.

Die Rekonstruktion der unterschiedlichen Indizien zur Feststellung von fraglich gewordener subjektiver Anwesenheit führte demgemäß zwischenzeitlich zur Bildung heuristischer Typen von ‚Subjekt-Konzepten‘, mit denen Angehörige operieren und auf die zurückführbar gewesen wäre,

wann subjektive Abwesenheit erfahren wird. Ein ‚Reflexions-Konzept‘, ein ‚Dialog-Konzept‘, ein ‚Handlungs-Konzept‘ und ein ‚Leib-Konzept‘ wurde aus den gleichen Passagen herausdestilliert, die im weiteren Forschungsprozess stattdessen als Ausdruck differenter Kommunikations-Relationen ausgelegt worden sind. Der Entschluss, die Erfahrung subjektiver Abwesenheit als reale Erfahrung ernst zu nehmen, *ohne* theoretisch schon Antworten parat zu haben, worin sie begründet sein könnte, hatte das systemtheoretische Credo a-sozialer Subjekte fragwürdig werden lassen, bevor sich abzuzeichnen begann, wie plausibel basale Theorieentscheidungen der Systemtheorie nach wie vor schienen. Ein allmähliches Umdenken konnte stattfinden, als die theoretische Möglichkeit gleichsam am Horizont sichtbar zu werden begann, zumindest auf Interaktionsebene zu basaleren Verbreitungsmedien als Sprache vordringen zu können – und subjektive Präsenz als jede Kommunikation innerhalb der unterschiedlichen Medien *begleitende* Erscheinung zu beobachten. Der Schritt, den Fokus von potentiellen typisierbaren Angehörigen-Subjektkonzepten zu lösen und sich stattdessen auf die Formen sozialer Relationen zu konzentrieren, in denen oder durch die subjektive Präsenz aufzuscheinen vermag, veränderte schließlich den gesamten Forschungsprozess nachhaltig.

Als Formen sozialer Relationen interpretiert würden (reflexive) sprachliche Äußerungen, Handlungen und leibliche Regungen zugleich unterschiedliche *Formen von Erwartungen* darstellen. Die bislang herausgearbeiteten Erwartungsdimensionen (situativ, interpersonal, existential) schrieben sich in drei- beziehungsweise vierfacher Weise in das Material ein – je nach dem, wie stark die Differenz zwischen reflexiven verbalen Äußerungen und nicht-reflexiven verbalen Äußerungen gewichtet wird. Im Prinzip könnte demgemäß jedes Beispiel in einem 9-beziehungsweise 12-Felder-Schema einsortiert werden könnte, abhängig davon, ob es sich um eine leibliche Erwartung, eine handlungsförmige Erwartung oder eine (reflexive) sprachförmige Erwartung handelte. In welcher Gestalt sich diese unterschiedlich-förmigen Erwartungen methodisch kontrolliert zeigten, ist nicht mehr Thema dieser Arbeit, deren Fokus sich auf sozialtheoretische Fragen verlagert. Was sind also die Vor- und Nachteile der skizzierten heuristischen Komplexitätssteigerung? Der *Nachteil* der Ausdifferenzierung liegt auf der Hand: es werden analytische Grenzen gezogen, deren soziologische Konstruiertheit eigene Sichtbarkeiten und Blindheiten generiert, während, wie Weber sagen würde, die Übergänge in Wirklichkeit fließend sind.

Ihr *Vorteil* besteht unter anderem in der gleichzeitigen Einbeziehung von Daten, die bislang sprachspielabhängig entweder ein soziologisches Schattendasein fristeten, oder einseitig in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt worden sind. Die heuristische Zerlegung von Interaktionen in (reflexiv) sprachliche, handelnde und leibliche Kommunikationsprozesse mit

jeweiligen Eigendynamiken und je relationseigenen Erwartungsstrukturen eröffnet einen qualitativen soziologischen Zugang zum Zusammenspiel und Gegeneinander sozialer Relationsformen in minimalen sozialen Settings (Dyaden, Triaden, kleinen Polyaden) auf der Grundlage eines theoretischen Sprachspiels, dessen empirischer Fokus bislang vor allem auf sprachlichen Prozessen oder maximalen sozialen Settings (Organisationen, Funktionssystemen) gelegen hatte. Das Vorgehen lässt zugleich die methodologische Naivität erahnen, in der die Handhabbarkeit eines Forschungsgegenstandes suggeriert wird. Denn die scheinbare Komplexitätssteigerung der vorgeschlagenen Entfaltung wirkt immer noch eigentümlich unterkomplex angesichts der chaotischen sozialen Erscheinungsweise von Interaktionen diesseits ihrer soziologischen Zurichtung.

Um der sozialen Prozesse, die zu einer Aussage führen wie der, es mit einer ‚lebenden Hülle‘ zu tun zu haben, habhaft zu werden, wurde forschungsprozessgenetisch jedenfalls erst in einem letzten Schritt an die im ersten methodologischen Intermezzo axiomatisch gesetzte Symmetrisierung von Angehörigen und Dementen angeknüpft und nun deren empirisches Korrelat gesucht: sozialen Relationsformen, bei deren Aktualisierung sich subjektive Präsenz manifestiert. Mit diesem Schritt ließen sich sowohl zwei potentielle Asymmetrien umgehen, als auch einer Substantialisierung des Subjektes vorbeugen. Die Asymmetrie zwischen Erzählenden und Auslegenden einerseits, zwischen Erzählenden und Erzählten andererseits wird aufgehoben zugunsten einer Freilegung der Relationsformen, die beide Pole jeweils erst sichtbar macht im Vollzug ihrer Aufrechterhaltung. Einer Substantialisierung des Subjektes wird auf diesem Argumentationsweg ebenfalls entgangen, da Aussagen darüber, was Subjekte *sind* gar nicht getätigt werden müssen. Selbst dass sie systemtheoretisch beobachtet als außersoziale Gegebenheit gelten, auf denen soziale Prozesse zwar beruhen, ohne jedoch von ihnen direkt manipulierbar zu sein, kann vorläufig mit einem angenehmen methodologischen Agnostizismus bedacht werden: es macht für die Rekonstruktion der Relationsformen erst einmal keinen Unterschied, ob Subjekte ‚drin‘ oder ‚draußen‘ sind – wenn sie so oder so den Relationen selbst theoriologisch nachgeordnet sind, statt als deren Ausgangspunkt zu gelten. In der Darstellung tritt der Prozess der Fokusverlagerung zurück, zugunsten einer *systematischen* Einführung des im Durchgang durch das Material Gefundenen. Auf die theoretischen Implikationen der Wende wurde bislang nicht weiter eingegangen.

Das sowohl im Kontext der *science studies*, als auch im Rahmen wissenssoziologischer Überlegungen relevante sozialtheoretische Problem einer Grenz- beziehungsweise Randbestimmung des Sozialen wurde auf dem eingeschlagenen Weg nicht umgangen, aber relativiert: nicht wer oder was dazugehört gilt es zu klären, sondern – scheinbar tautologisch – in welchen sozialen Prozessen sich Sozialität zeigt. Der Lindemannsche Lösungsvorschlag einer

methodologischen Differenzierung zwischen „fundierender Deutung“ und „kommunikativer Deutung“ (2009: 27) wird zurückgewiesen, aufgrund der impliziten wissenssoziologischen und handlungstheoretischen Axiome, die ihn begründen. In Lindemanns Unterscheidung vorausgesetzt ist: es gibt deutende Akteure und es obliegt bestimmten Akteurskonstellationen, zu interpretieren wer zum Sozialen gehöre und was nicht. Das Soziale wird demgemäß ‚Akteuren‘ und ihren ‚Interpretationen‘ theorieologisch nachgeordnet. In dieser Arbeit wird dagegen ein anderes sozialtheoretisches Axiom präferiert: der radikalen Selbstbezüglichkeit des Sozialen. Es gibt vor diesem theoretischen Hintergrund keine Akteure, denen die Macht zukommt, zwischen ‚drin‘ und ‚draußen‘ zu entscheiden. Soziale Prozesse finden statt – oder sie finden nicht statt. Wenn sie stattfinden, werden sie von ‚Subjekten‘ begleitet, lassen sie ‚subjektive Präsenz‘ aufscheinen. Wenn sie enden, endet auch das, was als ‚subjektive Präsenz‘ erfahrbar gewesen ist in der Zeit ihres Dauerns.

Diese methodologische Position hat Konsequenzen auch für die Selbstbeschreibung als soziologische Beobachterin. Es ist einfacher, sich als andere Akteure beobachtender Akteur zu interpretieren, denn als mehr oder weniger willfähiges Sprachrohr sozialer Prozesse selbst. Wenn das Bahnen eines *soziologischen* Zuganges zu differenten Formen sozialer Prozesse auf der Unterstellung basiert, deren Beginn und Ende nur im Verlauf sozialer Prozesses selbst beobachten zu können, drängt sich die Frage auf, von welcher Beschaffenheit der soeben stattfindende soziale Prozess ist, der unter anderem zu der Unterscheidung von Leib, Handeln und Sprache geführt hat. Dazu lässt sich in einer ersten Annäherung festhalten: die Unterscheidungen wurden nicht nur im Medium Schrift aufgefunden (Betroffenenliteratur), sie wurden in ihm auch formuliert (diese Arbeit). Sie hätten natürlich auch mündlich eingeführt werden können, im Rahmen eines wissenschaftlichen Vortrages beispielsweise. Das Verhältnis von beobachtetem Gegenstand (soziale Relationen in Form sozialer Prozesse) und Beobachter (sozialer Prozess in Form wissenschaftlicher Kommunikation) wird zwar zirkulär konzipiert, doch eine methodologische (und insofern auch: arbiträre) Unterbrechung des Zirkels in Form einer Asymmetrisierung lässt sich nicht vermeiden: was ‚sichtbar‘ wird, obliegt den zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Unterscheidungen, die den Modifikations.- und Variationsspielraum der anzufertigenden Übersetzung begrenzen.

Eine weitere Asymmetrie macht sich an diesem Punkt störend bemerkbar – zwischen singulärem wissenschaftlichem Beobachter und dem fluktuierenden soziologischen ‚Feld‘ (der Gesamtheit aller gegenwärtig zur Verfügung stehenden Sprachspiele). Wenn diese Arbeit ein sich selbst schreibender – und soeben auch mühsam mehr oder weniger im Vollzug selbstbeobachtender – sozialer Prozess ist, wie ließe sich diese Selbstgewissheit noch hinterfragen oder steigern? Anders formuliert: wie kommen Kriterien gelingender wissenschaftlicher Kommunikationsverfertigung zur Anwendung,

die Unterscheidung von ‚wahr‘ und ‚nicht-wahr‘ oder wenigstens von ‚vollständig‘ und ‚unvollständig‘? Was lässt den unterbreiteten Vorschlag, subjektive Präsenz als Effekt ganz bestimmter sozialer Relationen auszuweisen, annehmbar werden und auf welcher Grundlage könnte er zurückgewiesen werden – wenn er sich selbst als bloßen Vollzug einer sozialen Relation in Form schriftlicher Wissenschaftskommunikation in den Formulierungen eines begrenzten soziologischen Sprachspieles ausweist?

Eine erste Probe aufs Exempel könnte die Übertragung der Heuristik auf die Genese wissenschaftlicher Erkenntnisverfertigung selbst sein. Wenn es ganz bestimmte Erwartungen wären, die den beispielsweise während der Materialauslegung stattfindenden Prozess lenken und gestalten, müssten diese ebenfalls in eine leibliche, eine handelnde und eine (reflexiv) sprachliche Form zerlegbar sein. Die Differenz von reflexiv sprachlichen sozialen Relationen und sprachlich-sinnförmigen Relationen wird tatsächlich sichtbar in der Differenz dieser methodologischen Ausführungen zu den Erarbeitungen von Unterscheidungen am Material im Teilkapitel zuvor. Doch endet hier nicht die Reihe zu berücksichtigender theoretischer Erwartungsformen? Was wären handlungs- und leibförmige Erwartungen während der Betroffenenliteraturauswertung und der Niederschrift des dabei Gefundenen? Nun, ein Vorschlag dazu könnte lauten: handlungsförmige Erwartungen betreffen das praktische Wie der Ausführung, mithin die *Methode* der Forschungsprozessvorantreibung; leibförmige Erwartungen betreffen beispielsweise das Ausmaß an Offenheit und Geschlossenheit während der Analysen, den *Stil* von Verstehen und Darstellung. Unter anderem der konkret vorgenommene Wechsel von Reflexionen und nicht-reflexiven Ausführungen – ob sie beispielsweise direkt im Text oder in Einzelkapitel zergliedert präsentiert werden würden – obläge der Aktivierung bestimmter methodischer und stilistischer Erwartungen an gut geschriebene Texte. Noch die Erwartungen ob der Erwartungen potentieller Leser ließen sich auf diese Weise analytisch zerlegen und die erwartete Zurückweisung von bestimmten Aussagen auf anderen als Sprachebenen ansiedeln.

Vor allem die leibliche Erwartungsebene beim Verstehen von Texten scheint soziologisch unterschätzt und betrifft im vorliegenden Fall den Zugang zu der gewählten Betroffenenliteratur, im Fall der den Text Lesenden den Zugang zu dem soeben Geschriebenen. Die Berücksichtigung dieser präverbalen sozialen Relationsformen enthebt nichtsdestotrotz nicht der Erzeugung *sachlich-verbalen* Evidenz unabhängig von Methode und Stil. Schaut man auf der Grundlage eines methodologischen Skeptizismus genauer hin, welche Passagen für die Fragwürdigkeit subjektiver Präsenz ausgewählt worden sind, wird zumindest erst einmal das methodische Vorgehen selbst fragwürdig. Die Beispiele scheinen nicht nur recht schwache Formen der Hinterfragung subjektiver Präsenz zum Ausdruck zu bringen, aus ihnen die Irritation basaler sozialer Relationsformen in

Interaktionen abzuleiten scheint eine Überstrapazierung soziologisch-hermeneutischer Auslegungskunst. Neben Inge Jens' Bemerkung treten Tilman Jens' Feststellung bezüglich eines konjunktivischen Satzanfanges seines Vaters, da habe sich nur eine „syntaktische Hohlform gelöst“; die Bemerkung eines Sohnes, die Familienfotos könnten „einfach nur so“ zerrissen worden sein und die Kennzeichnung eines Ehemannes, „es komme nichts mehr zurück. Auch Gefühle können nicht mehr transportiert werden“. Keinem der Ausschnitte lässt sich mit Sicherheit zuschreiben, subjektive Präsenz in einem starken Sinne zu hinterfragen. An keinem der Beispiele zeigen sich auf eindeutige Weise Differenzen und Ähnlichkeiten von Erwartungsformen. Über das Zusammenspiel und Gegeneinander unterschiedlicher Erwartungsformen erfährt man aus der Zusammenstellung der Reihe noch gar nichts. Einer derartigen Selbstdonstruktion lässt sich unter anderem mit einer detaillierteren Offenlegung des *Überganges* von einer wissenssoziologisch basierten Typenbildung hin zu systemtheoretisch formulierten Unterscheidungen begegnen – auch wenn die totale Transparenz des vollzogenen Forschungsprozesses systemtheoretisch beobachtet nur eine Chimäre wäre und Transparenz Evidenz nicht ersetzt, sondern höchstens ein wenig zu steigern vermag.

Die zuvor eingeführte metaphorische Wendung, die theoretische Möglichkeit sei ‚am Horizont aufgetaucht‘ hatte im Unklaren belassen, wie genau die plötzliche Überführbarkeit der Unterscheidungen in ein systemtheoretisches Sprachspiel zustande gekommen war. Sowohl von handlungs- als auch von leibförmigen Kommunikationsprozessen ist in den Schriften Luhmanns schließlich nicht die Rede, auch wenn es in *Soziale Systeme* noch geheißen hatte: Kommunikationen flaggen sich als Handlungen aus. Das war sozial-, nicht gesellschaftstheoretisch gedacht gewesen und für das vorliegende Problem nicht hilfreich, zu beobachten, wie subjektive Präsenz im Sozialen sich konkret zeige.

Weder die weitere Lektüre theoretischer Texte noch das stundenlange Verweilen beim Material hatten den Übergang motiviert. Es musste erst eine Art Schwebelage eintreten zwischen aktivierten wissenschaftlichen Erwartungen und verstehender Auslegung, bevor sich die bestehenden Erwartungen zu wandeln vermochten. Der Zustand der ‚Schwebelage‘ wiederum ließ sich nicht einfach künstlich erzeugen, denn jeder Versuch ihrer methodischen Herbeiführung wäre noch abhängig gewesen von schon bestehenden Erwartungsaktivitäten. Die radikale Einklammerung aller Erwartungen basierte nicht auf einem Entschluss, sondern fand irgendwann einfach statt, als sowohl mit den erarbeiteten Typen als auch mit der bemühten Integration in gängige systemtheoretische Gedankengänge kein befriedigendes Ergebnis erzielt werden konnte. Das Verharren in einer latenten Unzufriedenheit und das nicht-aktive Warten auf eine bessere Lösung führten gewissermaßen von selbst zu einem Ergebnis, mit dem nicht gerechnet worden war, im Durchgang durch etwas, was mit ‚Schwebelage‘ bislang nur vage terminologisch gefasst wurde.

Um einen solchen Zustand und seine wissenschaftliche Aussagen generierende Kraft soll es im Folgenden Teilkapitel genauer gehen, kommt es hier doch zu einer Art Engführung von Soziologie und Wirklichkeit während der ethnografischen Datenerhebung. Denn eine unkomplizierte Verschränkung von soziologischen Erwartungen und Wahrnehmungsvariationen vor Ort ließ sich auf Dauer nicht aufrechterhalten. Bei aller in die Ethnografie mitgenommenen Offenheit für das zu Beobachtende, bei aller Reflexivität während der Notizen, blieben bis zu einem bestimmten Punkt basale Erwartungen aktiviert, was soziale Prozesse *sind*. Erst als auch diese bis in eigene leibliche Verästelungen hineinreichende Erwartungen fraglich zu werden begannen, wurde allmählich eine Beobachterposition sichtbar *jenseits* aller vorhandenen Sprachspiele, Methoden und soziologischen Leiblichkeiten, deren nähere Bestimmung mindestens genauso spannend schien wie das, was von ihr aus sichtbar zu werden begann. Sowohl in sozialtheoretischer als auch in methodischer Hinsicht zeichneten sich während meiner teilnehmenden Beobachtung Phänomene ab, die zwar an in der Betroffenenliteratur schon angeklungene Motive anknüpften, zugleich aber den Zugang zu einem Feld eröffneten, für das bislang nicht nur eine adäquate wissenschaftliche Sprache, sondern auch Alltagswahrnehmungen weitestgehend *fehlen*. Die Konfrontation mit ganz unerwarteten Formen von Sozialität führte gleichzeitig zu einer Verwandlung des Blickes in die ‚soziale Welt‘, als auch einer Transformation der eigenen reflexiven Selbstbezüglichkeit – des Blickes auf den eigenen Blick.

Der Verwandlungsprozess bleibt in der Arbeit insoweit sichtbar, als die bisherigen Materialsondierungen weder wieder herausgenommen wurden, obwohl der Fokus sich stark auf eine angemessene Sozialtheorieformulierung verlagert, um den irritierenden Phänomenen ‚im Feld‘ gerecht werden zu können. Noch wurde das zweite Kapitel reformuliert, was nach der sozialtheoretischen Selbstfindung im dritten Kapitel, die mit massiven Transformationen einer Ur-Form der Systemtheorie einhergeht, durchaus möglich gewesen wäre. Zwar wurden alle drei Kapitel mehr oder weniger gleichzeitig formuliert, mit einer theorieintensiven Endphase, nichtsdestotrotz dauern Rückkopplungen etwas länger. Eine erste zaghafte Anwendung des sich langsam und im Vergleich zum Anfang meiner Denkbewegung recht unerwartet entfaltenden Theoriesprachspiels erfolgt erst am Ende des Gesamttextes, unter 3.3. Im nächsten Teilkapitel wird es dagegen vor allem um den Zusammenfall von Theorie und Material gehen, der es erst möglich machte, sich konsequenter als zunächst angenommen von der Luhmannschen Systemtheorie zu distanzieren zugunsten eines eigenen Theorievorschlages zur Beschreibung des Sozialen, der auch Demenz in ein neues Licht rücken könnte. Eine Anwendung der bislang erarbeiteten Heuristik erfolgt nicht mehr. Sie leistet vielmehr dass, wonach Lindemann auf ihre Weise Ausschau hält: eine Irritation sozialtheoretischer Annahmen und Anlass, sie zu reformulieren.

2.3 Dissoziationen – Grenzgänge

Nach den zunächst zugrunde gelegten sozialtheoretischen Erwartungen hätte sich die Exploration auf eine Rekonstruktion unterschiedlicher Erwartungs-Dimensionen zur präziseren Lokalisierung lichter Augenblicke konzentriert. Die zusätzlich ins Spiel gekommene Unterscheidung von Relationsformen auf Interaktionsebene erwies sich als relevant, angesichts eines Erwartungsgefüges, dass in allen drei Dimensionen mehr oder weniger konsequente ‚Dunkelheit‘ aufwies. Eine erfolgreiche Immunisierung gegen lichte Augenblicke basiert auf der Unterstellung der dauerhaften Abwesenheit einer Instanz, die heuristisch als ‚Subjekt‘ bezeichnet wird. Erst die konsequente Durchstreichung subjektiver Anwesenheit verwies auf deren Aufrechterhaltungsstrategien, aber auch Gefährdungen durch das Voranschreiten dessen, was gegenwärtig als Symptombündel Demenz diagnostiziert wird. Es sind die lichten Augenblicke, in denen Subjekte zu zeigen vermögen, dass sie noch da sind – sollten daran zwischenzeitlich Zweifel aufgekommen sein.

Lichte Augenblicke sind gemäß der nunmehr explorativ eingeführten Erkundungen abhängig von sozialen Erwartungen und die Aktivierung von Erwartungen wiederum abhängig von unterschiedlichen aktivierten sozialen Relationsformen. Nur innerhalb von sozialen Relationen bilden sich auch soziale Erwartungen. Die Überführung lichter Augenblicke in ein von Erwartungen abhängiges Phänomen basiert auf der systemtheoretischen Unterstellung, dass *alle* sozial erscheinenden Phänomene erwartungsabhängig sind. Die Überführung von Erwartungen in ein von unterschiedlichen sozialen Relationen abhängiges Phänomen geht über die systemtheoretische Unterstellung hinaus, dass sich erst in und durch Sprache hinreichend komplexe Kontingenzspielräume einstellen, die Kommunikation ‚emergieren‘ lassen.

Bis zu diesem argumentativen Punkt stimmen wissenschaftliche Erwartbarkeiten und materialgebundene Unterscheidbarkeiten weitestgehend überein. Auch wenn orthodoxe Systemtheoretiker die Einführung von sozialen Relationsformen diesseits der Sprache und orthodoxe Empiriker den methodisch intransparenten explorativen Umgang mit dem Material zurückweisen würden lässt sich heuristisch mit den nunmehr gewonnenen drei Erwartungsdimensionen (situativ, interpersonal, existential) in drei (bis vier) Erwartungsformen (leiblich, handelnd, sprachlich, (sprachlich-reflexiv)) weiterarbeiten – einer Vertiefung in weiteres Material und einer Präzisierung der Differenzen scheint nichts im Weg zu stehen. Im Pflegeheim

gemachte Erfahrungen führen die Ausdifferenzierung allerdings fort bis zu einem Punkt, an dem die Differenz von Theorie und Material zu kollabieren beginnt.

Als ich die Beobachtung im Pflegeheim begonnen habe, war von einer analytischen Differenzierung des dort vorgefundenen sozialen Settings in unterschiedliche Relationsformen noch keine Rede. Zwar hatte ich dank des Lindemannschen methodologischen Diktums einer vorherigen Reflexion auf meine sozialtheoretischen Annahmen eine ungefähre Vorstellung davon, welche Art empirischer Phänomene ich anzutreffen erwartete – Kommunikationen in einer Organisation verquickt mit Interaktionsgeflechten – doch wie genau sich eigentlich ‚Kommunikationen‘ zeigen und wie die Grenzen von Kommunikationsprozessen sichtbar werden, war mir reichlich unklar geblieben. Es schien nicht verwunderlich, dass diejenigen, die empirisch mit einem systemtheoretischen Frame arbeiteten, sich vor allem auf Sprache konzentrierten und die Fülle des tatsächlichen kommunikativen Geschehens im Alltag methodisch ausklammerten – um nicht in der Informationsdichte zu ertrinken, die de facto soziale Situationen kennzeichnet. Den trotz soziologischer Sozialisation im Alltag vornehmlich ausgeprägten Blick auf sich selbst als individuellem handlungsfähigen Akteur und allen anderen Mitmenschen als Co-Akteuren *umzustellen* auf autopoietische Kommunikationsprozesse fällt nicht gerade leicht, erfordert es doch die systematische *Dissoziation* von sich als (unter anderem) Sprachereignisse initiiierendem Subjekt und anderen als verstehenden und antwortenden Instanzen. Auf dem Weg in diese fachbedingte Dissoziation lösten sich schließlich mehr Gewissheiten auf, als erwartet – und als methodisch kontrollierbar.

Funktional ähnelt die Einnahme eines soziologischen Blickes in Situationen, die auch in Alltagseinstellung bewältigt werden könnten, der Sozialisation in Organisationen. Wer in Organisations-Kommunikationen integriert wird, habitualisiert und aktualisiert die Normen und Eigenlogiken der Organisation. Idealtypisch funktionieren hierarchisch strukturierte Organisationen dann am Besten, wenn die Eigensinnigkeiten individueller Dispositionen der für die Umsetzung von Entscheidungen Verantwortlichen zum Schweigen gebracht worden sind. Das diffuse Gefühl des Sekretärs, heute wäre ein schlechter Tag für ein Meeting, wird genauso irrelevant wie die Rückenschmerzen der Pflegekraft. Eine sich in ein von ihrem Forschungsvorhaben begrenztes soziales Setting begebende Soziologin wähnt sich zunächst nicht selbst eingespannt in organisationelle Zwänge – zumindest nicht, wenn sie auf Basis eines Stipendiums promoviert und scheinbar völlig frei in Zuschnitt und Bearbeitung ihrer Frage ist. Die Organisation ‚Universität‘ bleibt – jedenfalls in der normativen Selbstbeschreibung – im Hintergrund während der Verfolgung wissenschaftlicher Fragen. Ein Kanzler kann sich nicht wünschen, wie eine Forschung

durchzuführen sei. An ihre Stelle tritt in der Soziologie eine eigene Organisationsform, die Entscheidungen forciert: Theorie und Methode.

So wie Pflegekräfte – idealtypischerweise (und gegen die normativen Selbstbeschreibungen von auf Pflege spezialisierten Organisationen) – mit Beginn der Arbeit die Alltagssphäre sich begegnender subjektiver Anwesender einklammern und stattdessen ihre *Wahrnehmung* schärfen müssen für Verantwortlichkeiten als Pflegekraft (keiner sollte stürzen, keiner sollte flüchten, keiner sollte unbemerkt erbrechen, einkoten usw.), ihre *Tätigkeiten* konzentrieren auf Pflege-Handgriffe (Einlagen wechseln, Trinken anreichen, waschen, anziehen usw.), ihre *Sprache* funktionalisieren (in Bittform gekleidete Anweisungen, Abstimmung praktischer Vorgehensweisen usw.), so schärfen – idealtypischerweise – Soziologinnen mit Beginn einer Ethnographie ihre Wahrnehmung für basale soziale Ereignisse (Kommunikationen, Handlungen, Interaktionen usw.), sie konzentrieren ihre Tätigkeit auf Beobachtung und Aufzeichnung (Schrift, Ton, Bild usw.) und präzisieren ihre Sprache (passende Termini finden, Abstraktionsgrad steigern usw.). Anders als die unmittelbar sanktionierbare individuelle Eingliederung von MitarbeiterInnen in Organisationskommunikationen haben derartiges zu beschreiben versuchende SoziologInnen den Vorteil, hinter den imaginären Methoden- und Theorieschulen, von denen her sie ‚ins Soziale‘ ausströmen, um dieses zu erklären, zu beschreiben oder zu verstehen, die Organisation Universität vorzufinden, die es prinzipiell möglich macht, jenseits etablierter Sprachspiele integriert zu bleiben. Die (Selbst-)Bildung als einen bestimmten sozialen Welt-Ausschnitt beforschende Soziologin erfolgt demgemäß auf einem anderen Weg, als die (Selbst-)Bildung von Pflegekräften, trotz struktureller Ähnlichkeiten: sie räumt *während* der Ausübung des ‚Berufes‘ viel größere Freiheitsgrade ein.⁵⁶ Wie eng sich eine soziologische Wissenschaftlerin während einer nicht im Forschungsverbund erfolgenden ethnographischen Beobachtungssituation und den Auswertungen währenddessen und danach an bewährte Sozialtheorien bindet, ist idealtypischerweise genauso frei gestellt, wie die konkrete Methode ihres Vorgehens.⁵⁷ Insofern ist jedes Eintauchen in ein neues Forschungs-‚Feld‘ auch mit einer Selbst-Findung verbunden und der Frage: Wo stehe ‚ich‘ (Wo steht diese Arbeit)?

Wann Ereignisse den eigenen Standort so massiv zu irritieren beginnen, dass seine Transformation beginnt, lässt sich – wie bei Angehörigen von Dementen (vgl. 2.1) – manchmal eindeutig

56 Was sich umkehrt hinsichtlich der prinzipiellen Ausübbarkeit des eigenen Berufes. Der notorische Pflegekräfte-Mangel in Deutschland erlaubt es in einer Organisation ‚gescheiterten‘ Pflegekräften ohne große Anstrengung, im nächsten Pflegeheim unterzukommen – während ‚gescheiterten‘ Soziologen derzeit ein ungünstigeres Schicksal beschieden ist. Vielleicht lesen wir deswegen so gern Webers Aufsatz zum wissenschaftlichen Handeln als: Berufung.

57 Empirisch schränken Dissertations-‚Mütter‘ und -‚Väter‘ in unterschiedlichem Ausmaß derartige Freiheitsgrade wieder ein – was Vor- und Nachteile hat. Vorteile, wenn Konzentration und Beharrlichkeit dadurch gesteigert werden, Nachteile, wenn eigene Impulse unterdrückt werden oder der Sache ungünstigen Vorgehensweisen und Denkansätzen nicht entgegengearbeitet wird.

markieren, manchmal geschieht es schleichend und unbemerkt, bis durch eine an sich unbedeutende Gegebenheit ein etabliertes soziologisches Wahrnehmungs-Gefüge sich auflöst. Das im folgende geschilderte Ereignis liegt irgendwo zwischen diesem Spektrum: es führte zu einem großen Staunen, doch noch nicht unmittelbar zum Verlassen gewohnter soziologischer Gedankengänge. Es handelt sich um eine am Abend des Geschehens stilistisch überarbeitete Version von Beobachtungsprotokollen – deren Originalfassung an dieser Stelle keinen Mehrwert verspricht, sondern im Gegenteil die Stimmung weniger greifbar macht, für deren Erfassung der zeitliche und persönliche Abstand zwischen Protokollierung vor Ort und Rekonstruktion zu Hause von circa fünf Stunden günstig war. Es handelt sich um ein Ereignis, dass vielleicht vier Wochen nach Beginn meiner Feldforschung auf einer – in der Selbstbeschreibung – für schwere Demenz-Fälle spezialisierten Station⁵⁸ innerhalb eines von einem kirchlichen Träger finanzierten Pflegeheimes eintrat (vgl. 1.2.3). Die Abschnitte in eckigen Klammern sind abendliche Hinzufügungen. Mein Fokus an diesem Tag lag auf Frau Specht und ihrer sozialen Relationierung innerhalb des Stationsgeschehens: wer kommt wann auf welche Weise auf sie zu, welche non-verbalen Kommunikationen finden statt (lassen sich beobachten), welches Welt- und Selbstverhältnis lässt sich wahrnehmen.

Frau Specht⁵⁹ hat seit Stunden nichts getrunken [seit dem Mittagessen – dazwischen erfolgte der Schichtwechsel und zum Kaffeetrinken gab es keine Gelegenheit ihr zu helfen, meist greift sie auch selbst zu, d.h. ihr muss nicht unbedingt geholfen werden, nur an ‚schlechten‘ Tagen]. Ihr Becher gefüllt mit längst erkaltetem Milchkaffee steht vor ihr auf dem sonst leeren Tisch. Sie sitzt mit ausdrucksarmen Gesicht bewegungslos da. Hin und wieder dreht sie wie eine Marionette den Kopf in Richtung einer menschlichen Geräuschquelle. Steif, den halben Oberkörper mitdrehend, bewegt sich der Kopf langsam in die Richtung einer Stimme, einer schlagenden Tür, eines Lachens, die Augen folgen noch langsamer nach. Keine Regungen verraten ihren Gemütszustand, der Blick ist unfokussiert, als wäre sie blind oder in einem zu dunklen Raum, um etwas zu erkennen. Wenn der Oberkörper eine Weile in die Richtung des

58 Die Station verfügt über zwei Etagen, verbunden durch Treppe und Fahrstuhl. Oben bleiben die ‚schweren Fälle‘. Zum Zeitpunkt meiner Beobachtung waren es dem Tod Nahe, eine mehr oder weniger an ihr Pflegebett gefesselte Bewohnerin, ein ‚Misanthrop‘, der oben sein Zimmer hat, das er nur zum Essen verlässt und eine auf beliebige Gespräche mit sehr lauten Sprachschleifen reagierende Bewohnerin, die unten den Geräuschpegel zu sehr ansteigen lassen würde. Unten ist der Aufenthaltsraum und die große Küche, so dass sich das soziale Leben der Station außer während der Mittagsruhe vornehmlich unten abspielt. Zumeist ist nur eine einzige Pflegerin verantwortlich für die dort weilenden circa 20 Bewohner, außerdem gibt es zwei Betreuungskräfte mit dem Gesamtdeputat von 20 Stunden, die manchmal vormittags, manchmal nachmittags ein Programm gestalten (gemeinsam Singen, basteln, Spiele, Gruppen-Gymnastik usw.). Eine Küchenhilfe ist für die Vor- und Nachbereitung der einzelnen Mahlzeiten verantwortlich (gekocht wird allerdings in der Großküche des Pflegeheims, das Essen wird immer zur gleichen Zeit auf großen Wagen gebracht). Einmal in der Woche kommen zwei ehrenamtliche Helferinnen.

59 Alle Namen sind geändert.

Geräusches gezeigt hat, kehrt er wieder zum Ausgangszustand zurück [typische Symptome einer Morbus-Parkinson-Patientin].

Ich biete der unten eingeteilten Pflegekraft an, Frau Specht ihr Trinken anzureichen. Auf der Etage herrscht gerade eine aggressive Grundstimmung vor: Klara [alle nennen Sie beim Vornamen, weil sie schon so lange auf der Station lebt und in den Pflegerinnen ihre Familie sieht], hat seit über einer Stunde eine nahezu gleichförmige laute und schrille Lall-Melodie produziert. Frau S. und Frau B. blicken sie die ganze Zeit über mürrisch an und schütteln in regelmäßigen Abständen missbilligend den Kopf, allerdings ohne etwas zu sagen. Herr Müller und Herr Stent gerieten beim Kaffeetrinken in einen Streit, der fast in Handgreiflichkeiten endete. Am anderen Tisch wurde währenddessen eine Teetasse verschüttet, über die Kleidung von Frau Schleiwessee, die sich nicht selbst umzuziehen vermag. Die Pflegekraft ist beständig damit beschäftigt, die Grundordnung aufrechtzuerhalten. An ein Gespräch ist nicht zu denken - dieser Nachmittag gehört zu den anstrengenden Nachmittagen, augenscheinlich für alle Beteiligten (Indizien: mürrische Gesichter, gehetzte Handgriffe der Pflegekraft, keine Gelegenheit zum Plausch mit der Küchenhilfe, mit mir sowieso nicht, der Ton der Bewohner untereinander ist rauher als an anderen Tagen.)

Als ich zu Frau Specht trete, von der Seite, und meine Hand auf ihre Schulter lege, erschrickt sie – erkennbar an einem kurzen Zusammenzucken und dem fühlbaren Versuch, die Schulter zurückzuziehen. Sie ist also doch keine Marionette, wie es zwischenzeitlich den Anschein hatte. [Ich bin zu diesem Zeitpunkt schon stark angespannt, aufgrund der Gesamt-Stationen-Stimmung, der Unmöglichkeit, die Ohren dem schrillen Lallen zu verschließen, den vielen der Stationsstruktur geschuldeten Versäumnissen den Bewohnern gegenüber, die ich nur neutral registrieren, nicht ändern kann. Meine (nicht zum ersten Mal erfolgende) Einmischung in den Stationsalltag mit dem Angebot, Trinken anzureichen, verortet mich in der Rollen-Struktur der Station irgendwo zwischen ‚Ehrenamtlichen‘ und ‚Küchenhilfe‘. Für die Nahrungsanreicherung bin ich in beiden Rollen nicht zuständig, die ‚Küchenhilfen‘ übernehmen sie – unvergolten – dennoch immer wieder mit, sonst der würde der Stationsalltag vermutlich kollabieren. Ich habe mich schon mehrmals unterstützend ‚bewährt‘, insofern ist das Angebot keine Überraschung und wird dankend angenommen – nur die Pflegedienstleitung dürfe das natürlich nicht sehen.]

Ich stehe neben Frau Specht, die versucht, ihren Blick auf mich zu richten, was misslingt. Weder kann sie den Kopf weit genug drehen, noch den Blick fokussieren. [das Dilettantische meines Vorgehens ist offensichtlich]. Ich beuge mich in ihr Gesichtsfeld hinein und sage: „Frau Specht, Sie haben lange nichts getrunken. Ich helfe Ihnen mal“, doch sie antwortet nicht [ihre sprachliche Mitteilungsfähigkeit ist weitestgehend versiegt]. Stattdessen wird sie stocksteif, mit

eng angezogenen Schultern, zusammengepresstem Mund, verkrampften Händen sitzt sie nun neben mir. Auch ich verkrampfe intuitiv noch mehr und spüre zugleich meinen Willen, ihren Flüssigkeitshaushalt zu verbessern, sowie ihren Unwillen, jetzt von mir etwas aus diesem Becher anzunehmen. Ich habe angefangen, nun muss ich auch weitermachen, also setze ich den Becher an ihre Lippen, die eine Hand noch immer auf der verkrampften Schulter ruhend. Wie nach der Anfangsreaktion zu erwarten – sie öffnet den Mund nicht, im Gegenteil, die Lippen bilden einen dünnen festen Strich. [Meine Aggression nimmt zu, mit der Hilflosigkeit.]

Plötzlich erinnere ich mich an etwas, was ich irgendwo gelesen habe und nutze den Strohhalm: Demente reagierten auf die Spannungen ihres Gegenübers, Stimmungen und Spannungszustände übertrügen sich auf sie, die gleichsam ohne schützende Hülle der Vermittlung und Distanzierung wären. Also spürt Frau Specht meine Anspannung und reagiert deshalb so verschlossen? Ich mache ein Experiment.

Ich schließe kurz die Augen und atme so tief und gleichmäßig ein, wie zu diesem Zeitpunkt eben möglich, dabei bemüht, eine positive Grundstimmung in mir auszubreiten und alle Aufmerksamkeit nach innen zu richten. Ich denke dabei etwas wie ‚Klara, ich weiß, wie schön Du manchmal singen kannst‘, ‚Frau Specht, sie sind eine herzensgute Frau‘ und ähnliches, tief ein und ausatmend, eine Art Lächeln in mich hineinmeditierend. Als ich die Augen wieder öffne und meine Aufmerksamkeit aus mir herausziehe und wieder auf die Umgebung richte, sticht zweierlei heraus: Klara ist verstummt. Sie läuft noch ruckhaft durch den Raum, doch das Lallen ist versiegt. Das kann Zufall sein. Wichtiger ist die Verfasstheit von Frau Speer: sie sitzt entspannt neben mir, die Hände wieder locker im Schoß, die Schultern gelöst, mit einem flüchtigen Lächeln in dem sonst ausdruckslosen Gesicht. Mir kommt es so vor, als wäre ein Wunder geschehen. Ich führe den Becher an ihre Lippen und sie trinkt, als wäre es das Selbstverständlichste der Welt.

Wie auch immer die Qualität derartiger Aufzeichnungen und das Ereignis selbst zu bewerten sind – es veränderte jedenfalls nicht nur meinen Blick auf die Phänomene vor Ort, sondern auch und mit mehr Nachhaltigkeit die bis dahin praktizierte Weise meiner Selbstbeobachtungen. Dabei ist es im Prinzip keine Überraschung, dass sich unter anderem Affekte, Gefühle oder Stimmungen ‚übertragen‘ können – weder aus soziologischer Perspektive noch aus pflegerischer Sicht handelt es sich bei dieser Feststellung um eine neue Information. Dass Faktum wird im Pflegekontext mehr oder weniger aufmerksam zur Kenntnis genommen und in die normative Agenda gelingender Pflege integriert. Eine methodische Verifizierung des Geschehenen ist vor diesem Hintergrund nicht unbedingte Voraussetzung, um es einer weiteren wissenschaftlichen Durchdringung für würdig zu befinden: es spielt vorerst keine Rolle, ob dieses einmalige Ereignis Zufall gewesen ist, oder sich

tatsächlich durch so etwas wie eine leibliche (Ent-)Spannungs-Übertragung erklären lässt. Entscheidend ist an dieser Stelle nicht die Einzelfallentscheidung, sondern das Aufscheinen der *Möglichkeit*, auf ein methodisch noch einzuholendes soziales Phänomen gestoßen zu sein.

Nach dieser Erfahrung habe ich mehrmals versucht, neben einer beunruhigten oder aggressiven Person durch bewusste Entspannungsübungen (vor allem: Atemübungen, Konzentrationsübungen) vergleichbare Effekte zu erzielen. Ich habe mich also entweder neben oder hinter den Betreffenden gesetzt oder gestellt und ohne ein Wort darüber zu verlieren, was ich ‚tue‘ mich selbst in einer Ausweitung der eigenen Entspanntheit geübt. Das ist vor dem Hintergrund ethischer Diskussionen problematisch (Stichwort: Autonomie der Person; immerhin handelte es sich um nicht-authorisierte Experimente in Entspannungs-Übertragung). Aber frappierend ist dennoch, wie oft es ‚funktioniert‘. Der Versuch deckt sich zumindest mit dem normativen Ausgangspunkt und auf Stationen zu erreichendem Zielpunkt unter anderem des Validations-Verfahrens nach Nicole Richards. Denn eine ‚harmonische‘ Kommunikationssituation herzustellen gilt hier als Maßstab gelingender Kommunikation mit Dementen. Anspannung und Unruhe beim dementen Gegenüber sind zwar anzuerkennende Gefühle, doch deren Anerkennung ist nur Mittel zum Zweck ihrer kleinschrittigen *Verwandlung* in positive Gefühle der Geborgenheit, Entspanntheit und Ruhe (www.integrative-validation.de). Insofern ließe sich mein Vorgehen unter anderem als angewandte Validationsübung kennzeichnen – auch wenn der Verdacht gezielter Manipulation natürlich nicht zur Gänze ausgeräumt zu werden vermag.

Schon Anfang der 80er hatte die Soziologin Arlie Hochschild den Begriff „Emotional Labor“ geprägt, um die normativen Anforderungen an unter anderem Stewardessen zu erfassen, die nicht einfach maskenhaft lächeln dürften, sondern jedem Fluggast ein *reales* Lächeln zu schenken hätten, um ihrer Rolle gerecht zu werden (2003: 4)⁶⁰. Jedes innere Fluchen über einen besonders unhöflichen Reisenden müsse nicht erst an der ‚Außenfassade‘ (Gesicht, Körperhaltung), sondern schon ‚im Inneren‘ (als negatives Gefühl) unterdrückt und verändert werden: „Spontanes warmth“ gehört zu den Dienstleistungen des Unternehmens, sie ist professionell herzustellen und aufrechtzuerhalten während der gesamten Arbeitszeit (a.a.O.: 5). Eine vergleichbare Art professioneller Emotionsarbeit wird auch im Umgang mit Demenz-Patienten gefordert, wenn Verfahren wie die Validation Erfolg haben sollen: es muss eine *echte* Wertschätzung des Gegenübers erfolgen, Heuchelei wird durchschaut. So lässt sich auch das Ergebnis der

60 Eine Ethnographie unter anderem während der Ausbildungssituation von Flugbegleiterinnen lässt Hochschild an folgender Szene teilhaben: „The young trainee sitting next to me wrote on her notepad, »Important to smile. Don't forget smile«. The admonition came from the speaker in the front of the room, a crewcut pilot, in his early fifties, speaking in a southern drawl: »Now girls I want you to go out there and really *smile*. Your smile is your biggest asset. I want you to go out there and use it. Smile. *Really* smile. Really *lay it on*.«“ (2003: 4, Herv.i.O.).

protokollierten Übungen in ‚Entspannungs-Übertragung‘ zusammenfassen: wenn keine ‚reale‘ Entspannung auf meiner Seite sich ausgeprägt hatte, sondern ich mich in Mimesis von Entspanntheit übte, ging der Effekt gegen Null. Je tiefer entspannt ich dagegen *war* (auch dies zunächst nur: in Selbstwahrnehmung), desto signifikanter (im nicht-quantifizierten Sinne) waren die Unterschiede beobachtbar – erwartungsgemäß aber nicht hinreichend signifikant, um sicher ausschließen zu können, es durch andere Ursachen als meine eigene leiblich-körperliche Verfasstheit erklären zu können. Doch was heißt eigentlich: entspannt? Und handelt es sich wirklich um ein soziologisch hinreichend relevantes Phänomen? Können soziale Relationen auf den Grad ihrer Entspanntheit hin methodisch einholbar gemacht werden?

Bei dem Versuch, genauer zu erfassen, wie die Selbstwahrnehmung von »Entspanntheit« zustande kommt, stellte sich schnell heraus, dass ohne einen leibphänomenologischen Zugang kaum theoretisch brauchbare Ergebnisse erzielt werden konnten. Es fehlte mir nicht nur der Zugriff auf brauchbare Apparate, die das Phänomen messbar machten – laut Schmitz *entzieht* es sich qua Phänomen jeder Messbarkeit: „Alle naturwissenschaftlichen Methoden erreichen, da sie auf Messungen gegründet sind, nur das Geschehen an relativen Orten, also das Körperliche, nicht das Leibliche, wenigstens nicht als solches“ (Schmitz 2005: 10). Dass es sich bei »Entspanntheit« um ein genuin *leibliches*, nicht in erster Linie um ein körperliches Phänomen handelt, obwohl sie an körperlichen Effekten wie lockeren Muskeln, tiefem Atemrhythmus und gelösten Gesichtszügen sichtbar werden kann, ist eine theoretische Entscheidung mit weitreichenden Konsequenzen: ich gehe aufgrund meiner Wahrnehmungserlebnisse davon aus, es bei »Entspanntheit« mit einer „absolut örtlichen“ statt einer relativ örtlichen Gegebenheit zu tun zu haben (a.a.O.: 12) und arbeite demgemäß mit einer Unterscheidung, die den »Leib« als eigene Realität außerhalb eines naturwissenschaftlichen Weltzuges „anerkennt“.

Die Entdeckung zunächst *meines* »Leibes« jenseits des »Körpers« fühlte sich an wie die Entdeckung eines nahezu unbekannten Terrains – obwohl es zunächst so schien, es mit etwas Ureigenem und höchst Vertrautem zu tun zu bekommen. Zwar hatte ich mich im Verlauf meiner theoretischen Sozialisation mit leibphänomenologischen Schriften schon beschäftigt, doch über Leibliches zu lesen und sich mehr oder weniger plötzlich in Leiblichkeiten verstrickt zu erfahren erwiesen sich als völlig unterschiedliche Gegebenheiten. Etwas vorwegnehmend, was genealogisch um einiges später aufzuscheinen beginnt: Das ‚Zu-sich-Kommen‘ des Leibes entspricht noch am ehesten dem von Hegel beschriebenen Prozess der Selbstbewusstwerdung des Begriffes: es ist zeitlich erstreckt und verläuft in einer Entwicklungsform, die im weiteren Verlauf meiner Ethnographie (die zunehmend autoethnographische Züge annahm) noch zu wenig systematisch

verfolgt werden konnte, um ohne Weiteres davon ausgehen zu können, es mit einer dialektischen Bewegung zu tun zu haben.⁶¹

Nachdem sie einmal als eigenständiger Phänomenbereich sichtbar geworden waren, führte die Konzentration auf leibliche Gegebenheiten in kürzester Zeit zu einer teilweise recht unangenehmen Auflösung alles dessen, was in alltagspraktischer Einstellung naiv einer ‚Ich‘-Instanz zugerechnet worden war. Eine Aussage wie „Ich entspanne mich jetzt mal“ verdeckt sprachlich die leibliche Komplexität des Phänomens »Entspanntheit«. Denn *unentspannt* war – das stellte sich schnell heraus – nicht einfach ‚Ich‘, unentspannt waren (und sind) ganz unterschiedliche Leib-Regionen, die theoriesprachlich nicht nur unabhängig von einer sich selbst bezeichnenden Ich-Instanz eingeführt werden können, sie entfalten sich auch unabhängig voneinander. ‚Ich‘ zerfiel mit anderen Worten innerhalb von wenigen Wochen in ein Bündel von Phänomenen, dessen Einheit und innere Struktur jetzt, zum Zeitpunkt der Niederschrift, noch nicht wieder gänzlich ‚hergestellt‘ worden ist – dazu wäre ein update einer Existential-Phänomenologie nötig, zu der diese Arbeit höchstens propädeutisch beitragen kann.

Aufgrund der Begegnung mit Frau Specht rückte jedenfalls als erstes das Phänomenbündel ‚Spannung‘ – ‚Entspanntheit‘ – ‚Anspannung‘ in den Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit. ‚Ich‘ begann zu sondieren, wann sich auf welche Weise der subjektive Eindruck von »Unentspanntheit« bemerkbar machte. Ein auf den ersten Blick ziemlich heterogenes Ensemble von leiblichen Zuständen sammelte sich an, die von Begriffen wie Ängsten, Furcht, Zweifeln, Unbehaglichkeiten, Erwartungsbrüchen u.ä. eher verdeckt werden. Die leibliche Differenz beispielsweise zwischen einer von einer manifesten Aggression ausgelösten Furcht (dieser Mann könnte mich jeden Augenblick schlagen) und einer von einer negativen Selbstbeschreibung ausgelösten Furcht (in diesem Gespräch werde ich wohl versagen) lässt es fast unsinnig wirken, beide Zustände unter ‚Furcht‘ zu subsummieren, wiewohl es körperlich-symptomatische Äquivalenzen gibt, wie Schwitzen, in beiden Situationen. Der jeweilige »Unentspanntheits«-Zustand – mit Schmitz würde man vielleicht sagen: das jeweilige Verhältnis von »Enge« und »Weite« – unterscheidet sich jedenfalls phänomenal. Die Reduziertheit körperlicher Reaktionsweisen einerseits, sprachlicher Beschreibungsmöglichkeiten andererseits korreliert nicht mit der diffizilen Gegebenheitsweise leiblicher Differenzen.

Anhand einer weiteren Episode, die sich wenige Tage nach dem Ereignis mit Frau Specht zutrug, sei gezeigt, wie problematisch es ist, der Subtilität des Leiblichen auf die Spur zu kommen. Es handelt sich um ein Ereignis, bei dem sich eine gespürte »Furcht« ohne gezielte Meditation in einen

⁶¹ Am Ende dieser Arbeit wird *Stille* als ein potientielles Äquivalent zum Hegelschen Begriff eingeführt.

Zustand transformierte, den man mit Schmitz als nicht mehr gespürtes „leibliches Befinden“ beschreiben könnte (2008: 143), oder als: »Entspanntheit«.

Als ich eines Morgens beim Frühstück neben einem sehr aufgewühlten und dies zumeist in Aggressionen ausdrückenden Herrn Stent saß, spürte ‚ich‘ leiblich meine Anspannung, in Form von Furcht, in dem Moment, als die »Reflexions-Instanz«⁶² in mir feststellte: diese Situation ist spannend zur weiteren Bearbeitung der wenige Tage zuvor dank des Erlebnisses mit Frau Specht aufgeworfenen Frage nach der Beschaffenheit von »Entspanntheits«-Zuständen und ihrer Auswirkung auf Kommunikationen im Demenz-Umfeld. Ich war offenbar schon eine ganze Weile insofern unentspannt gewesen, als mein »Körper« schon begonnen hatte, unter anderem die Schweißdrüsenproduktion anzukurbeln und meine leibliche Aufmerksamkeit vornehmlich auf das Verhalten von Herrn Stent ausgerichtet war. Die Furcht, von einem aktuell aggressiven Gegenüber adressiert zu werden, zeigt sich unter anderem in Form von *punktuell* gespannter Aufmerksamkeit. Alle Regungen des Anderen werden aufmerksam verfolgt, das sonstige Stationsgeschehen tritt nahezu vollständig in den Hintergrund. Auf körperlicher Ebene heißt das: die Sinne verarbeiten vor allem Informationen, die – weit diesseits ihrer reflexiven Präsenz – angemessene Reaktionen auf Verhaltensänderungen von Herrn Stent möglich machen: Flucht, Ausweichen, Gegenangriff. Die hochgradige Gespanntheit der Aufmerksamkeit, die mit einer bestimmten Muskel- und Sinnestätigkeit einhergeht, war ‚mir‘ schlichtweg nicht gleich aufgefallen. Das komplexe Körper-Leib-Reflexions-Gefüge, dessen sprachliche Reduktion auf das Personalpronomen ‚ich‘ nur zur Vermeidung des nominalen Ungetüms erfolgt, das im Hintergrund aufzuscheinen begonnen hatte, war trotz meiner soziologischen Tätigkeit zunächst so verstrickt in die Situation, dass ihr potentieller Aufschlussreichtum für meine Frage nicht gleich erkannt wurde. Als sich schließlich die »Reflexions-Instanz« zu Wort meldete (wortwörtlich in Form von Sprache, mit dem »Gedanken« ‚das könnte spannend sein, ich registriere jetzt, was passiert‘), transformierte die nun konstituierte Differenz von leiblicher Verstricktheit und theoretischer Neugier nicht nur mein leibliches Verhältnis zur aktuellen situativen Umwelt, sondern die Situation selbst wurde eine andere.

Kaum in theoretischer Funktion ‚aktiviert‘ registrierte die »Reflexions«-Instanz: ‚Ich fürchte mich vor der Aggressivität von Herrn Stent‘. Sprache und Phänomen sind in einer solchen Situation so eng verknüpft, dass die Frage, ob es sich wirklich um Furcht handelt, was hier spürbar wird, sich schlichtweg nicht von selbst stellt. Stattdessen war diese selbst unhinterfragte Wahrnehmung, ‚sich zu fürchten‘ von dem paradoxen Wunsch begleitet, entspannt zu sein, einhergehend mit der

62 Zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Zeilen (Winter 2013) gab es noch ein Ich-gebundenes Selbstverhältnis, das dafür sorgte, eine »Reflexions«-Instanz mir in einer Weise zuzurechnen, als wäre sie in meinem Körper zu Gast oder ein emergenter Effekt meines Gehirns. Zu diesem Zeitpunkt glaubte ich also noch, eigene, räumlich-metaphorisch ‚innerliche Gedanken‘ zu denken. Mittlerweile (knapp ein Jahr später) ist auch diese Gewissheit nachhaltig irritiert.

reflexiven Gewissheit, dafür wohl furchtfrei sein zu müssen. Die Beobachtung des ‚Sich-Fürchtens‘ schien einfacher, wenn die Vereinnahmungen durch Furcht fehlten – womit allerdings das Objekt der Neugier sich aufgelöst hätte. Die Transformation der Furcht hatte mit Einsatz des theoretischen »Reflektierens« mithin schon begonnen und verstetigte sich, als das leibliche ‚Gesamtpaket‘ *Furcht* unter dem plötzlich aktivierten analytischen Blick ganz unsystematisch und inmitten der noch längst nicht aufgelösten situativen Verstrickung zerlegt wurde.

Ein Aspekt, der dabei sichtbar wurde, war eine überschießende und diesseits selbstreferentieller Wahrnehmungen stattfindende *projektive Tätigkeit* in mir (vgl. FN 62). Das leibliche Gefühl von Furcht wurde begleitet von diffusen Möglichkeits-Projektionen, die als solche gar nicht ‚bewusst‘ waren, sondern gleichsam nebenher produziert wurden, eine Mischung aus Erinnerungen an schon beobachtetes Verhalten von Herrn Stent, Filmsequenzen, Fantasie: ein um sich schlagender Herr Stent, ein schreiender Herr Stent, ein mich würgender Herr Stent. usw. Zugleich schien ich affektiv in eine Art ‚Gesamtpaket‘ »Furcht« geschnürt zu sein. Kaum war die »Reflexions«-Instanz theoretisch fokussiert, versiegte einerseits der Projektions-Fluss und stattdessen wurde die Situation selbst allmählich sichtbar, andererseits löste sich langsam das affektive ‚Gesamtpaket‘ auf und unterschiedliche »Enge«-»Weite«-Verhältnisse verteilt auf verschiedene *Leibesinseln* (Schmitz 2005: 151ff.) wurden ‚spürbar‘. Die körperliche Lokalisierung dieser »Leibesinseln« scheint ein Effekt der Reflexions-Instanz: absolut räumliche Gegebenheiten sind für einen auf Leib-Phänomene noch nicht spezialisierten Blick gewissermaßen ein Unding. So gerät als erstes die Magengegend in den Fokus des ‚seine‘ Leiblichkeit erforschenden reflexiven ‚Auges‘ – hier herrscht offenbar die größte »Enge« vor bei dieser Art von Furcht. Des Weiteren war im Schulterbereich eine bemerkbare Anspannung, körperlich unter anderem in Form von ‚Kopf-Einziehen‘ manifestiert. Auch der Brustbereich war merklich verengt.

Während ich sondierte, wie es eigentlich ‚in mir‘ aussah, stellte sich – vermutlich aufgrund der theoretischen Suchbewegung selbst (und der durch sie ‚produzierten‘ Differenz zwischen situativer Verstricktheit und leiblicher Gegenwärtigkeit), das ein, was hier als graduelle »Entspanntheit« bezeichnet wird, von Schmitz vielleicht noch allgemeiner mit „Weitung“ gefasst werden würde (2005: 75ff.). Kaum auf den ‚eingezogenen‘ Kopf aufmerksam gemacht, zogen sich die Schultern nach unten und gaben den Hals wieder frei, der sich merklich aufrichtete. Kaum war die »Enge« im Brustbereich bemerkt, floß der Atem etwas freier und tiefer, weitete sich also der soeben noch hoch angespannte Bereich – als würde sich eine sehr kleine Leibesinsel ausdehnen. Nur die Magengegend blieb »eng«.

All dies geschah weltzeitlich innerhalb von Sekunden. Doch noch während ‚meiner‘ beobachtenden Versenkungsbewegung trat ein, was mir wenige Tage zuvor schon theoretisch zum Stein des

Anstosses geworden war: Herr Stent wurde zusehends ruhiger. Er hörte auf, wütend in seinen tatsächlich vorhandenen Bart hineinzumurmeln. Sein Blick wurde sanfter, trüber. Er stierte nicht mehr gezielt und fokussiert den Umsitzenden in die Augen (hielt man dem Blick stand, wäre das ein willkommener Anlass gewesen, ‚in die Luft zu gehen‘), sondern begann, unkonzentriert auf seinen Teller und das Besteck zu blicken. Seine wütend verkrampften Fäuste öffneten sich langsam. Als ich vorsichtig meine Hand auf seinen Handrücken legte, blickte er darauf, als wäre es ein seltsamer Fremdkörper, aber weder reagierte er mit Zurückweisung, noch mit einem erneuten Anschwellen von Aggression.

Schön wäre es natürlich gewesen, wäre es einfach so weitergegangen. Doch so simpel funktionieren Interaktionen leider nicht, auch nicht im Demenz-Kontext. Demente sind keine trivialen Maschinen, die auf Entspannungs-Inputs mit entsprechendem Output reagieren. Eine neu angekommene Bewohnerin die sich sehr schwer in den Stationsalltag hineinfand und – nach Aussagen ihrer Tochter, die fast täglich zu ihrer Mutter kam – rapide „abbaute“ und Fähigkeiten verlor, die wenige Tage vorher noch aktiviert gewesen waren, sprach einmal immer lauter und ‚böser‘ auf mich ein und egal wie sehr ich versuchte, »Entspanntheit« zu kultivieren, irgendwann half nur noch: Raumwechsel. Als ich Frau Specht wenige Tage nach dem geschilderten Ereignis noch einmal Trinken anreichen wollte, half keine Atemübung: es ging einfach nicht. ‚Misserfolge‘ überwogen die scheinbaren ‚Erfolge‘, ein eindeutiges Ergebnis ließ sich nicht erzielen, aber das wäre auch erschreckend gewesen. Glücklicherweise sind soziale Situationen wesentlich komplexer. Ein wenig von dieser Komplexität wurde sichtbar, je mehr ich mich als phänomenologisches Subjekt⁶³ konstituierte und zugleich theoretisch und praktisch auf die Leiblichkeiten vor Ort einließ, zunächst am Leitfaden des Phänomens »Entspanntheit« und unter zunehmender Berücksichtigung der Möglichkeit, dass ‚meine‘ Leiblichkeit vielleicht gar nicht an ‚meinen‘ individuellen Körper gebunden ist, es vielleicht nicht einmal genuin *meine* Leiblichkeit ist.

Ein Indiz in Richtung einer potentiell nicht-individuell gebundenen Leiblichkeitsform stellen unter anderem die je besonderen *Verhältnisse* von Pflegerinnen und BewohnerInnen dar. Die individuelle ‚Tagesform‘ eines Bewohners schien auf den ersten Blick ausschlaggebend für die jeweilige Adressierbarkeit, aktivierte Fähigkeiten, Pflegeleichtigkeit usw. – doch bei näherem Hinsehen stellte sich heraus, dass diese ‚Tagesform‘ signifikant variierte mit den jeweils verantwortlichen

63 Auch hierbei handelt es sich um eine von vornherein anachronistische Figur. Der Weg von diesem Teilkapitel hin zu den späten theoretischen Formulierungen des dritten Kapitels (vor allem 3.2.2 und 3.2.3) mit seiner Umstellung auf einen Konstellationsbegriff führt über eine den Forschungsprozess temporär geprägt habende Selbstbeschreibung als phänomenologisches Subjekt. Über diese Selbstbeschreibung wurde erst nach und nach möglich, sich von allen (postmodernen Dekonstruktionen zum Trotz) tiefsitzenden modernen Gewissheiten zu dissoziieren, nach denen unter anderem Gedanken und Spannungszustände zu den Innerlichkeiten eines Menschen gehören (selbst wenn sie sozial präformiert sein mögen).

Pflegekräften und *ihrer* Tagesform. Es gab Pflegerinnen, die mit nahezu allen BewohnerInnen sehr gut zurecht kamen, Fähigkeiten zu aktivieren vermochten, die während der Schicht einer anderen Pflegekraft ‚unsichtbar‘ blieben, die ganz basal für eine »gute Stimmung« in ihrem Umfeld sorgten. Sie kamen herein und lachten – woraufhin vorher mürrische oder nahezu versteinerte Gesichter ebenfalls zu lachen begannen. Sie umarmten einzelne der Bewohnerinnen – die daraufhin zu sprechen begannen, oder zu lächeln. Die anwesenden männlichen Bewohner lebten spürbar auf, aus in sich versunkenen Körpern wurden wieder Herren der Schöpfung, die trotz ihres Alters und dem Voranschreiten der Symptome begehrende Blicke auf ihre weiblichen Gegenüber werfen konnten. Und es gab Pflegekräfte, die für eine »schlechte Stimmung« sorgten. Sie kamen herein und sprachen laut und herrisch – was eine vorher womöglich vorherrschende gleichgültige Lethargie in Gereiztheit und Widerständigkeit verwandeln konnte. Sie hatten kein gutes Verhältnis zu den Küchenkräften, was sich in einer Art gedrückten Atmosphäre niederschlug, bis hin zu einer einem Gewitter ähnelnden Anspannung, wenn Pflegekräfte im Raum waren, die mit dieser Art nicht einverstanden waren. Oft geschahen gerade in diesen Stimmungsfeldern unvorhergesehene und den Pflegealltag unterbrechende Vorkommnisse: ein schlimmer Sturz, ein Fluchtversuch, Einkoten von drei Bewohnern zur gleichen Zeit u.ä. – derartige Korrelationen schienen auf, nachdem das Phänomenbündel ‚Gestimmtheit von Pflegekräften‘ und ‚Stationsstimmung‘ zunächst unkonturiert und diffus sichtbar zu werden begonnen hatte.

Die Unterstellung, dass die Pflegekräfte selbst verantwortlich dafür wären, in welcher Tagesform ihre ‚Schützlinge‘ erschienen, ist natürlich überzogen, denn neben einer derartigen potentiellen Korrelation gab es durchaus die je individuelle und kaum leiblich beeinflussbare Tagesform der Bewohner selbst, die unter anderem vom Verlauf der Nacht abhing und von vielen Details ab dem Aufwachen, den vielen Medikamenten und ihren Nebenwirkungen, vielleicht sogar dem Helligkeitsgrad, dem atmosphärischen Druck, der Temperatur. Dennoch ließ sich während der allmählichen Stärkung leibphänomenologischer Blickwinkel ein Zusammenhang zwischen der leiblichen Verfasstheit der Pflegekräfte und dem Funktionieren des Stationsalltags wahrnehmen, der Verfahren wie die Integrative Validation auf eine neue theoretische Grundlage stellen könnte: wenn Leibliches von vornherein als soziales Phänomen begriffen werden würde.

Je ‚tiefer‘ »ich« in die diffuse Welt leiblicher Regungen hineintauchte, desto deutlicher zeichnete sich zweierlei ab: »ich« bin weder Herrin meines Leibes, noch erscheint ‚der‘ Leib als eine operativ geschlossene selbstreferentielle Einheit mit einer klaren – operativen – Umweltgrenze. Er ist demgemäß nicht einfach äquivalent zu »psychischen Systemen«, auch wenn er von »mir« theoriebautechnisch zunächst genau an der Stelle verortet wurde, wo »Luhmann« diese verortet: außerhalb des Sozialen, strukturell an es gekoppelt.

Stattdessen schälte sich nach und nach die *Eigenmächtigkeit* leiblicher Prozesse heraus, die beispielsweise in Form von Blick-Gespinsten oder Affekt-Kommunikationen diesseits sprachlicher Interaktionen und jenseits individueller intentionaler ‚Empfänger‘ und ‚Sender‘ eine theoretische Entsprechung zur Autopoiesis *sozialer Systeme* nahe legte. Aggressionen und Furcht könnten in einer Form aneinander anschließen, die dem Verstehen sprachförmiger Informationen entspricht, so wie Blicke sich selbständig ‚verhaken‘ könnten und sich als soziale Tatsachen generieren, unabhängig von gleichzeitig stattfindenden affektuellen oder sprachförmigen Prozessen.

An diesem Punkt wird die schon im vorigen Unterkapitel eingeführte potentielle soziale Relationsform leiblicher Gegebenheiten theoriegenealogisch eingeholt, doch die Ausdifferenzierung des Leiblichen erweist sich zugleich als eine Art Trojanisches Pferd. Bislang wurden Unterscheidungen als heuristische Hilfsmittel zur Durchdringung und Aufschlüsselung komplexer Sachverhalte benutzt. Die Einführung von unterschiedlichen Erwartungsdimensionen und -formen diene der Genese einer mehr oder weniger kohärenten systemtheoretischen Beschreibung der soziologischen Relevanz »lichter Augenblicke« bei »Demenz«. Heuristische Instrumente dienen einer radikalen Komplexitätsreduktion und bewähren sich nur solange, wie sie eine Phänomen-Fülle plausibel zu bändigen vermögen. Wenn hinter der durch sie hergestellten Ordnung das Chaos sozialer Gegebenheiten allzu sichtbar bleibt, verlieren sie ihre Evidenz erzeugende Kraft und dann nützen auch Beteuerungen nicht, es handle sich ohnehin nur um analytische Konstrukte. Die Entdeckung des Leiblichen als potentiell eigenständiger sozialer Sphäre führt gewissermaßen zurück ins Chaos.

Das lässt sich zwar noch eine Weile ‚vertuschen‘. Denn einer heuristischen Ausdifferenzierung des Leiblichen steht erst einmal nichts im Wege. Man kann dann beispielsweise behaupten: Die Beobachtbarkeit ausdifferenzierter leiblicher Kommunikationsprozesse war möglich, gerade durch ihre ‚reale‘ Ausdifferenzierung vor Ort. Als Ersatz für eine valide Methode dient das Setting selbst: auf der Station waren ganz unterschiedliche leibliche Kommunikationsmedien aktiviert und zum Teil fast in Reinform, aufgrund der je individuellen Krankheitsverläufe. Doch bei genauerem Hinsehen erweist sich die leibliche Dimension des Sozialen nach wie vor als zu subtil, um sie mit den gegebenen sprachlichen Mitteln sowohl nuanciert als auch hinreichend distinkt zu differenzieren. Das Leibliche wird soziologisch noch eine Weile *terra incognita* bleiben – was auch mit der Eigentümlichkeit des Beobachterstandpunktes zu tun hat, von dem aus sie erkundbar ist. Doch bevor dieser selbst begonnen wird, zu beobachten, seien erste Differenzierungsversuche vorgestellt.

Die Ausdifferenzierung leiblicher Kommunikationsprozesse ließ sich beobachten an Fällen, wo Kommunikationsmedien wie Sprache und Blicke schon ‚gestorben‘ waren. Frau Specht beispielsweise

schien vor allem über unmittelbare leibliche »Spannungsfelder« zu kommunizieren und über »Stimmen«. Wenn in ihrer Gegenwart laut gelacht wurde, begann sie irgendwann selbst zu lächeln. Wenn es in ihrer Gegenwart Streit gab, wurde ihr Mund zu einem dünnen Strich und ihr Körper verkrampfte. Ich habe sie kein einziges Mal lächeln sehen, wenn die Stationsstimmung allgemein ‚schlecht‘ war: überforderte Pflegekräfte, Stresssituationen, fehlende Ehrenamtliche. Kam man dagegen ‚gut gelaunt‘ in ihre Nähe, steckte das häufig unmittelbar an: sie wurde sichtbar gelöster, was sich unter anderem an ihrer motorischen Beweglichkeit abzeichnete, sie konnte dann in ‚flüssiger‘ Form ihr Trinken selbst zu sich nehmen. Schlechte Tage ließen sich daran ablesen, dass sie daneben griff, oder so ruckhaft versuchte, ihn an ihre Lippen zu führen, das unterwegs alles verschüttet wurde. Natürlich könnte nach wie vor an der nicht-soziologischen Deutung festgehalten werden: wie Frau Specht gelaunt ist und welche Fähigkeiten aktiviert sind, ist abhängig von ihrer je individuellen Tagesform. Diese mag mit Medikamenten, Stuhlgang oder Wetter korrelieren, aber es ist *ihre* Tagesform – nicht Spiegel einer allgemeinen Stations-Tagesform oder konkreter Ausdruck einer besonderen Interaktions-Form. Ich kann keine ‚harten‘ Beweise ins Feld führen, die der sich nach und nach herauskristallisierenden soziologischen These, es im Stationsalltag mit komplexen leiblichen Interaktionsgefügen zu tun zu haben, zur Geltung verhelfen könnten. Momentan kann ich nur eine Reihe von Beschreibungen liefern, die in eine solche Richtung weisen.

Frau Karl beispielsweise war vor allem über »Blicke« und »Berührungen« in die Stations-Leiblichkeit ‚eingespannt‘. Auch ihr war das Sprachmedium weitestgehend unzugänglich geworden. Doch sie suchte beständig die Augen der Anderen und ergriff Hände, streichelte Knie, lehnte Schulter an Schulter mit dazu bereiten ‚Mitbewohnerinnen‘. Oft saß sie mit einer ‚Freundin‘ zusammen, murmelte scheinbar sinnlose Sätze, lächelte dabei versonnen oder kicherte sogar hin und wieder. Ihr Kopf war meist leicht nach vorn gebeugt, ihr Blick war arglos und vertrauensselig wie der eines Kindes. Begegnete sie einem freundlichen Augenpaar, freute sie sich sichtlich. Streichelte man ihr den Rücken, genoss sie das ohne Vorbehalte. Sie erschien nicht aufdringlich, eher zurückhaltend, ein wenig scheu und dennoch stand sie im Vergleich zu den anderen Bewohnerinnen während meiner Beobachtszeit am intensivsten in körperlichem Kontakt zu ihren Mitmenschen (und – wenn zu Besuch – Tieren). Ungeübt als eigenständige Sphäre beobachtet wirken Berührungs- und Blickgespinste wie die auf der Station wie eine verworrene Gleichzeitigkeit ohne soziologischen Mehrwert, von Ausnahmen abgesehen, wie einem bedeutsamen Blick zwischen zwei Pflegekräften, bei Eintritt der Pflegedienstleitung oder dem hilflosen Blick eines Angehörigen, der zum ersten Mal zu Besuch ist. Die sich ansonsten beständig begegnenden Augenpaare scheinen diesseits sozialer Prozesse angesiedelt – Wahrnehmungsinstanzen mit ausschließlicher Relevanz für interne Prozesse individueller

‚Psyche‘. Eine der mit den begonnenen leibphänomenologischen Beobachtungen verbundene These lautet, dass schon auf dieser Ebene fortlaufend »Kommunikation« im systemtheoretischen Sinne stattfindet – Blicke bilden eigene soziale Systeme, *neben* anderen leiblichen sozialen Prozessen, die sich aus Stimmungen, Gefühlen, Affekten, Spannungen u.ä. weben.

Betrachtete man die Bewohnerinnen metaphorisch als Stimmgabeln, ließ sich anfangen wahrzunehmen, für welche sozialen Schwingungen sie empfänglich waren – und wo alles stumm blieb. Unentspannte Begegnungen schienen generell eine ‚negative‘ Schwingungswelle zur Folge zu haben. Wird lautes Lallen, Einnässen, verschütten von Getränken, die temporäre Unfähigkeit, Nahrung selbständig zu sich zu nehmen, das Versagen motorischer Fähigkeiten, ein Fluchtversuch usw. nicht mehr nur als Ausdruck einer je individuellen und im Tagesverlauf schwankenden Tagesform beobachtet, sondern als Ausdruck des Gesamtgeschehens auf der Station, zeigt sich jedenfalls, dass es durchaus selbstverstärkende Prozesse gibt, die dazu führen, dass ‚negative‘ Vorkommnisse (als solche gelten Abweichungen vom Alltagsideal ruhiger, zufriedener, adäquat pflegerisch versorgter BewohnerInnen) sich aneinanderreihen und an einem Morgen sehr viele ‚Abweichungen‘ gleichzeitig auftreten, während mit dem Schichtwechsel und der Mittagsruhe eine Zäsur eintritt und der Nachmittag für alle sehr harmonisch und entspannt verläuft – und umgekehrt. Das ‚Verhalten‘ der BewohnerInnen während des Vormittags sagt noch nichts über den Nachmittagsverlauf und die Nacht. Jeder Schichtwechsel lässt sich als Zäsur im Gesamtgeschehen beobachten und das Verhältnis der Pflegekräfte untereinander und zu Küchenkräften und Ehrenamtlichen scheint maßgebliche Auswirkungen auf die »Grundstimmung« zu haben – wenn es sie denn gibt.

Aus diesen wenigen Andeutungen könnte zunächst eine Liste erstellt werden, welche leiblichen Aspekte bislang thematisiert wurden: neben Affekten (Aggression, Furcht, Freude) tauchten in loser Folge Stimmungen, Spannungen, Berührungen, Blicke und Stimmen auf. Vorschläge zur Systematisierung leiblicher Phänomene finden sich in ganz unterschiedlicher Form sowohl bei Merleau-Ponty und Nachfolgern, als auch bei Schmitz und Nachfolgern – um zwei lebendige Traditionslinien leibphänomenologischen Forschens aufzugreifen. Man könnte also unter anderem an das „Alphabet des Leiblichen“ von Hermann Schmitz anknüpfen, der aus „den einander entgegengesetzten Tendenzen der Engung und Weitung“ (2005: 169) die „*Struktur des Leibes*“ ableitet (a.a.O.: 170, Herv.i.O.). Diese Struktur würde die in der Liste zusammengetragenen Aspekte daraufhin abtastbar machen, inwieweit hier Engung und Weitung zusammen- oder gegeneinander spielen – die genannten Beispiele sind für Schmitz nur einzelne leibliche Regungen, die er mittels seines ‚Alphabetes‘ übersetzen würde. Oder man orientierte sich beispielsweise an Merleau-Pontys Gliederung der *Phänomenologie der Wahrnehmung*, ginge aber – im Anschluss an Herder – vom

Mensch als einem *sensorium commune* (Merleau-Ponty 1966: XXIII, Herv.i.O.) aus. Die analytischen Unterscheidungen leiblicher Gegebenheiten werden dann rückgeführt in eine „Urschicht des Empfindens“, wo ‚ich‘ in „der intersensorischen Einheit des Dinges erlebend auf[gehe]“ (a.a.O.: 279), statt es analytisch zu systematisieren versuche.

Der Hinweis Merleau-Pontys, es bei systematischen Zergliederungen des Leibes mit Akten des Denkens, statt der (Selbst-)Wahrnehmung zu tun zu haben, führt – vor jeder Entscheidung, wie die beobachteten Phänomene auf der Station theoretisch einzuordnen seien – zum Ursprung des theoretischen Unterscheidens selbst. (Auto-)Ethnografisch führte die Konzentration auf das – potentielle – Kommunikationsmedium »Blicke« zum Nullpunkt der Arbeit: zum »Beobachter«. Im Blick zeigt sich das *Selbst- und Weltverhältnis* eines Gegenübers am offensichtlichsten – jedenfalls in unserem ‚Kulturkreis‘ gibt es keine systematische Schulung der Selbst-Verhüllung. Es könnte sein, das hier ein Umschlagpunkt zwischen Sozialem und Nicht-Sozialem beobachtbar wird, wenn im Blick gewissermaßen ein Grenzübergang eingebaut wäre, eine Art symbiotischer Mechanismus, eine Schnittstelle. Nicht allerdings – wie systemtheoretisch naheliegend – zwischen psychischem und sozialem System, sondern – was an einem wissenschaftlichen Rand zu liegen scheint – zwischen einer sozialen Zeithaftigkeit und etwas, das als »Stille« bezeichnenbar ist (vgl. 3.2.3 (C)).

Derartige Überlegungen knüpfen an folgende ethnographische Schlüsselszene an: Eines Tages fiel mir eine Frau auf, deren Blick mich latent irritierte, ohne dass ich zunächst hätte fassen können, woran dies lag. Die Augen der in einem Rollstuhl sitzenden Bewohnerin wiesen eine himmelblaue Färbung auf und ruhten mit scheinbarem Wohlwollen auf der Szenerie des Tagesraumes, wo sich ein Großteil des Stationsgeschehens abspielte. Die Stirn war geglättet, der Körper zeigte keine Zeichen von Anspannung, über die Knie war eine weiße Woldecke gebreitet. Das Gesicht ließ keine Regung von Missfallen, Desinteresse oder Schmerzen erkennen. Der Eindruck des Wohlwollens resultierte aus der Kombination von Mundform und Augenfältchen – es wirkte so, als würde die Frau lächeln, nicht offensiv, sondern sehr verhalten, aber unübersehbar.

Mehrmals schon hatte ich zu ihr hinübergeschaut, man könnte wohl auch sagen: -gestarrt. Ich konnte weder benennen, was mich faszinierte an diesem Blick, noch was mich irritierte. Die Irritation äußerte sich in Form einer gestaltlosen Frage, die noch nicht zu fassen war und meinen Blick beständig zu Frau Schleiwersee lenkte – bis sich irgendwann unsere Augen begegneten. In dem Moment der Blick-Begegnung wurde plötzlich ein Unterschied offenbar, zwischen dieser Blick-Begegnung und den Blick-Begegnungen mit den meisten anderen BewohnerInnen auf der Station, deren Qualität mich nicht mehr loslassen sollte und die den Fokus der Arbeit maßgeblich mitbestimmt hat: die Augen dieser Frau waren voller Präsenz, sie waren *licht*. Sie verwiesen *mich* auf eigene Dunkelheiten, auf Verstricktheiten in Leiblichkeiten, in Zeitlichkeiten.

Die Information, die in mir verstanden wurde, lautete: Diese Frau bekommt nicht nur alles mit, was um sie herum geschieht (sie befindet sich anders als die meisten in der Gegenwart des Stationsgeschehens), sondern stärker noch: sie transzendiert die Gegenwart des Stationsgeschehens, anders als ich selbst bis zu dem Zeitpunkt der den weiteren Verlauf der Arbeit prägenden Blickbegegnung. Mir wurde ein neues Zeit- und langfristig ein neues Selbstverhältnis eröffnet mit diesem Blick.

Nach der ersten starken Evidenz meldeten sich natürlich sofort methodische Zweifel. Meine eigentümliche Gewissheit konnte pure Projektion sein, ausgelöst von irgendeiner versteckten leiblichen Sympathie, die mir die Frau vertrauter machte, als andere Bewohnerinnen. Der Eindruck der Klarheit könnte schlichtweg mit der Augenfarbe zusammenhängen – je blauer, desto lichter wäre eine potentielle Korrelation, die ganz unabhängig von der ‚realen‘ subjektiven Präsenz vor Ort wirken würde. Es gab keinerlei Verifikationsmöglichkeiten des Eindrucks: die Sprache war dieser Frau weitestgehend versiegt, ihr Lächeln könnte bloßer Reflex sein, was sie also in dieser vermeintlichen Gegenwart tatsächlich dachte, fühlte, wie sie sich selbst und die Station eigentlich wahrnahm, ließ sich nicht intersubjektiv anschlussfähig herausfinden. Es blieb mir nichts anderes übrig, als sie wortwörtlich im Auge zu behalten, um zumindest Nuancen des Blickes herauszuarbeiten und auf diesem Weg der ersten Evidenz eine minimale ‚materiale‘ Grundlage zu verschaffen.

Die erste Blick-Begegnung fand an einem Vormittag statt, gegen 11 Uhr. Auf der Station war es ruhig, die meisten Bewohner dösten mehr oder weniger lethargisch vor sich hin, es gab kein Vormittagsprogramm, die unten verantwortliche Pflegekraft war mit einzelnen Bewohnern auf deren Zimmer beschäftigt, die Küchenhilfe war weggegangen. Bis zum Mittagessen gab es keine Veränderung. Immer wenn sich unsere Blicke trafen, lächelte Frau Schleiwersee mich an und ich lächelte zurück und spürte eine Transzendierungsbewegung, die von ihrem Blick auszugehen schien, auch wenn es mir in keinsten Weise erklärlich war, was hier vor sich ging. Während des Essens war ich abgelenkt, danach kam eine erste Veränderung in den Blick, er wurde etwas trüber, so als schöbe sich eine Federwolke vor die Sonne. Frau Schleiwersee wurde in ihr Zimmer gebracht, für eine Mittagsruhe, ich begleitete die zuständige Pflegekraft, neugierig geworden, was das Zimmer über ihre Herkunft verraten würde. Fotos von Enkeln, Blumen, wenig Nippes, das typische Zimmer einer älteren Dame aus der Mittelschicht, die vermutlich am Sonntag zuvor Besuch empfangen hatte. Ich strich vor dem Hinausgehen kurz über ihren Handrücken, woraufhin sie mich wieder freundlich anlächelte.

Nach dem Aufwachen war die leichte Trübung verschwunden, die Augen wirkten wieder so klar wie zuvor. Gegen Abend ging die erste stärkere Veränderung vor. Nach dem Abendessen schien der

Blick plötzlich rapide an ‚Leuchtintensität‘ zu verlieren, er wurde so trüb, als zöge eine Art Nebel auf. Frau Schleiersee wurde in ihr Zimmer gebracht und dort auf die Toilette gesetzt. Während dieses Vorganges schienen die Augen sogar ihre Farbe zu verändern: von himmelblau zu taubengrau. Ich war im Hintergrund geblieben, für sie nahezu unsichtbar, um sie nicht zu beschämen – im Spiegel zeigten sich die Augen, bevor sie sich dort befand, wo sie gemäß der Pflegekraft um diese Uhrzeit nun einmal hingehörte ohne mich wahrzunehmen. Sie sei zwar eine ganz liebe, aber wirklich schwierig, wenn es ums ‚große Geschäft‘ ginge erfuhr ich, als wir zum nächsten Zimmer hasteten, wo weitere Nachtvorbereitungen zu treffen waren. An diesem Abend sah ich sie nicht mehr. Am nächsten Morgen hatte der Blick insgesamt leicht an Intensität eingebüßt.

Als ich versuchte herauszufinden, welche Indikatoren überhaupt die Wahrnehmung unterschiedlicher ‚Leuchtkraft‘ bestimmen, scheiterte ich kläglich. Es ließen sich eindeutige Differenzen markieren, wessen Blick wie ‚trüb‘ oder ‚licht‘ wirkte, man konnte ein Spektrum erstellen und die Tagesschwankungen notieren, doch das Vorhaben schien mehr als suspekt unter wissenschaftlich-methodischen Gesichtspunkten betrachtet. Unterstellte man eine ausgeprägte Täuschungsanfälligkeit der eigenen individuellen Wahrnehmungen, fehlende objektive Kriterien zur ‚Messung‘ der Trüb- beziehungsweise Lichtheit und darüber hinaus auch eine fehlende Theorie, welche soziologisch relevanten Informationen überhaupt in dem Spektrum liegen könnten, hätte das Vorhaben eigentlich ad acta gelegt werden müssen, mangels methodischer Kontrollierbarkeit und theoretischer Befragbarkeit. Ein potentieller Ausweg aus diesem Dilemma schien die Einweihung einer Pflegekraft. Wenn sich ein gleicher Eindruck hinsichtlich der Ausprägung an ‚Leuchtintensität‘ im Blick einstellen würde, wäre schließlich eine erste intersubjektive Anschlussfähigkeit gewährleistet gewesen, ohne die das Vorhaben in jedem Fall zum Scheitern verurteilt gewesen wäre. Ein zaghafter Versuch, auf das Phänomen aufmerksam zu machen, scheiterte allerdings im Ansatz, weitere schienen nicht ratsam angesichts meiner ohnehin recht prekären Position auf der Station.⁶⁴

Was mir im Blick von Frau Schleiersee erstmals aufgefallen war, versuche ich vorläufig als einen *sichtbaren* Realisierungsgrad von Epoché zu fassen. Darunter verstehe ich provisorisch definiert: zeitförmige soziale Phänomene zu transzendieren, einen metaphorischen ‚Raum‘ hinter der zeitförmigen Verfasstheit ‚normaler‘ Selbstverhältnisse zu eröffnen.

64 Wie in so vielen Organisationen herrschte auch in dieser ein tiefes Misstrauen zwischen Chefetage und darunter liegenden Arbeitsebenen. Vor allem die Pflegedienstleitung war in Miskredit geraten und da diese zum Zeitpunkt meiner Ankunft noch vom Chef protegiert wurde, jedenfalls in der Wahrnehmung der Pflegekräfte meiner Station und ich ‚von oben‘ kam, war es wochenlang sehr schwierig, überhaupt an Informationen zu kommen. Alle hielten sich mir gegenüber sehr bedeckt, bis ich die Seiten wechseln konnte, was wieder eigene Schwierigkeiten mit sich brachte, die an dieser Stelle aber nicht von Belang sind.

Während Demenz für die Meisten (trotz unter anderem Arno Geigers Engagement in die andere Richtung) nach wie vor konnotiert ist mit Verlusten, Ängsten, Sorgen und die realen Lebensumstände der meisten Dementen diese Konnotationen ja leider durchaus rechtfertigen, ließe es sich mit den vorsichtigen Annäherungen an ein wissenschaftlich fast noch gar nicht sondiertes Phänomen auch in eine andere Richtung auslegen: als somatisch eröffnete Möglichkeit, den Ballast des Sozialen abzuwerfen und zu einer Seinsform vorzustößen, deren begriffliche Fassung als »Stille« ein für sich sprechender Notbehelf ist.

Je lichter ein »Blick« erscheint, desto ausgeprägter in Stille positioniert ist derjenige, dem der Blick zuschreibbar ist: so könnte eine erste Korrelation lauten, die noch stark an sozialen Einzelpositionen/Individuen hängt. Der ‚Lichtheits‘-Eindruck führte – rückkoppelnd – dazu, meine eigene ‚Verstelltheit‘ und das Ausmaß von Dunkelheit sichtbar zu machen, mit der »ich« im Feld war. Das ‚Erkennen‘ der Lichtheit von Frau Schleiwersees Blick ging einher mit der Selbst-‚Erkenntnis‘ einer mich betreffenden Dunkelheit in Form tiefer Verstricktheit in soziale Prozesse, deren Wahrnehmung etwas für mich Neues war. Frau Schleiwersee wirkte viel gegenwärtiger als ich, viel lichter, viel entspannter – in und trotz ihrer Demenz. Vielleicht sogar: aufgrund ihrer Demenz. Denn unter anderem »meine« starke Verbundenheit mit einem sprachlichen Weltzugang schien der Ausprägung des Phänomens hinderlich zu sein – wie sich später herausstellen sollte. Eine Unterscheidung tauchte am Horizont meiner (Selbst-)Beschreibungsmöglichkeiten auf, die gewissermaßen *hinter* der gewohnten Tätigkeit des Reflektierens und der möglichen Praxis von Metakommunikationen eine Form von Distanz oder Differenz sichtbar machte, die alles, was ich bis dahin einer »Beobachter«-Instanz zugerechnet hatte, relativierte – und diese sprachlich zur bloßen »Reflexions«-Instanz ‚degradierte‘. Die »Lichtheit« von Frau Schleiwersee schien auf etwas zu beruhen, dass diesseits aller sozialen Relationsmöglichkeiten verortet war, diesseits von Sprache, Handeln, Blicken, Berührungen, Affekten usw. – obwohl sie zunächst im Blick sichtbar geworden war. Sie äußerte sich als reiner Akt der De-Zentrierung, fühlbar als eine Art strömende Gegenwärtigkeit außerhalb aller kategorialen Fest-Stellbarkeiten. *Dieser* »lichte Augenblick« führte mithin an die Grenzen eines wissenschaftlichen Weltzuganges.

Sich als soziologische Beobachterin in einem sozialen Welt-Ausschnitt niederzulassen zum Zwecke seiner angemessenen theoretischen Beschreibung ist eine (mit Bourdieu gesprochen) soziale Praxis neben anderen – das war nicht neu. Dass *in* dieser Praxis – wie in jeder anderen Praxis auch – eine Form von »Beobachtungen« möglich ist, die diese transzendiert, ohne an ihre Stelle eine eigene Praxis zu setzen, war – mir – neu. Diese Form des »Beobachtens« hat nichts zu tun mit soziologischen Theorie-Bildungen, mit soziologischen Wahrnehmungsübungen – beides Weisen soziologischen Daseins, die sich vor dem Hintergrund der nunmehr entdeckten

Transzendierungsbewegung als allzuweltlich herausstellten. Die davon angestoßene Aufmerksamkeit für eigene »Lichtheits«-Potentiale zog weitere – vor allem autoethnographische – Kreise. »Lichte Augenblicke« wurden zur Chiffre, die mein eigentliches Forschungsinteresse zu bündeln vermochten. Sie wurde zum theoretischen Brennpunkt und zugleich zum *telos* meiner Lebenspraxis, eine Konvergenz, die sich zunehmend dissoziativ auf innerwissenschaftliche Bindungen auswirkte. Denn je intensiver ich des Phänomens theoretisch habhaft zu werden versuchte, umso ‚esoterischer‘ wurden die Schriften, die sich seiner annahmen. Je weiter sich lebenspraktisch ausprägte, was als »lichter Augenblick« offenbar jedem prinzipiell erfahrbar war, desto irrelevanter wurde seine theoretische Beschreibbarkeit.

Aus soziologischer Perspektive könnte nun schon seit einer Weile eingewandt werden: was sollen diese Spekulationen? Weder könne das skizzierte Phänomen methodisch eingeholt werden noch habe es eine soziologisch fassbare Relevanz. Und wie verhalten sich die raunenden Bemerkungen der letzten Seiten zu der bislang erarbeiteten Heuristik, mit deren Hilfe das Phänomen »lichter Augenblicke« eingefangen werden sollte, zu den Erwartungsdimensionen und -formen der beiden vorhergehenden Unterkapitel? Gerät die Arbeit nicht soeben auf eigentümlich mystische Abwege? Es lassen sich eine sozialtheoretische These und eine methodologische These formulieren zur Beantwortung der Frage nach der soziologischen Relevanz »lichter Augenblicke« im nunmehr weiteren Sinne als bislang. Die sozialtheoretische These lautet: wenn »lichte Augenblicke« in *jede* soziale Relation einbrechen und sie in einer Weise zu transzendieren vermögen, die von den gegenwärtigen Sprachspielen nicht einholbar ist, braucht es eine andere Theorie (i). Die methodologische These lautet: »Lichte Augenblicke« machen die in diesem Text praktizierte Form von Phänomenologie möglich, beziehungsweise »Phänomenologie« ist eine Form von »lichem Augenblick« (ii).

(Zu i): Um die These der potentiellen sozialtheoretischen Relevanz des Phänomens »lichter Augenblick« näher auszuführen, bedarf es zunächst einer Klärung der Frage, wem sie eigentlich zukommt und was es heißen soll, dass sie in soziale Relationen ‚einfließe‘. Alltagstheoretisch gesehen war »ich« durch den Blick von Frau Schleiwessee ‚transzendiert‘ worden, gewissermaßen angesteckt von der »Lichtheit«, in der »sie« vor Ort zu sein schien. Zugleich schien ‚mein‘ nach den Erfahrungen mit Frau Speer recht fragil gewordenen »Ich« nach und nach zu zerfallen. An die Stelle jeder alltagstheoretisch unterstellten Akteurs-Hoheit trat ein Dissoziationsprozess, der »mich« ohne klare Umweltgrenzen in selbständig pulsierende leibliche Kommunikationssysteme einspannte. Doch das schreibt sich immer noch einfacher, als es sich lebt. Die Selbstbeschreibung als Individuum ist hartnäckig und ein lichter Blick schien in irgendeiner Form Frau Schleiwessee zuzukommen, in anschwellendem und abklingendem Ausmaße. Und Phänomenologie als

Lebensform wurde »mein« Projekt: »mir« ging es seit der ersten Erfahrung dieser Form von Transzendenz um einen Ausbau der erahnten ‚Stille-Potentiale‘ – »ich« wollte »lichter« werden, »mich« aus den vielen leiblich-zentrischen Verstrickungen lösen, in die »ich« eingespannt war. Handelt es sich also um ein individuelles Potential, eine Eigenschaft psychischer Systeme?

Orthodoxe Systemtheoretiker würden dann wohl, wenn es nicht schon längst geschehen ist, aussteigen. Denn was hier mehr oder weniger unter der Hand geschähe, wirkt auf den ersten Blick wie eine Aufhebung der so mühsam theoretisch erarbeiteten Differenz sozialer und psychischer Systeme. Wäre ‚Lichtheit‘ eine potentielle Eigenschaft psychischer Systeme und flösse sie direkt ins Soziale ein, entspräche das scheinbar dem systemtheoretisch vehement zurückgewiesenen Beschreibungsmodell, unmittelbare Transferleistungen von psychischen in soziale Prozesse für möglich zu halten (wie: Gedanken in Aussagen zu verwandeln, Willensimpulse in Handlungen usw.). Schon die Versenkung des Sozialen ins Leibliche hatte an dieser Grenzziehung gerüttelt, doch dürften noch genügend systemtheoretische Elemente erkennbar sein, um – trotz der noch unklaren Komplexitätsverhältnisse leiblicher Kommunikationen (vgl. 3.2) – die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, es zumindest in Interaktionen unter anderem mit selbstreferentiellen Blick-Gespinsten oder Affekt-Systemen zu tun zu haben, neben ihrer sprachlichen Zeitgestalt. Mit dem letzten Schritt dagegen, dem Aufgreifen einer Plessnerschen Terminologie zur sprachlichen Erfassung eines Phänomens, das auf den ersten Blick nur psychische Systeme zu betreffen scheint, könnte der Rubikon endgültig überschritten sein und entsprechend auch die theoretische Geduld erschöpft, dem einigermaßen experimentellen Argumentationsgang weiterhin zu folgen.

Ein Schritt einer Annäherung an systemtheoretische Ausgangsunterscheidungen besteht in der ‚De-Psychisierung‘ dessen, was »Lichtheit« genannt wird. Doch anders als der »Leib« wird sie nicht einfach in Soziales überführt beziehungsweise als eine systemtheoretisch beschreibbare soziale Realität rekonstruiert. Sie scheint ‚hinter‘ all dem zu liegen, was sowohl systemtheoretisch als auch in alltäglichen Selbstbeschreibungen dem psychischen System beziehungsweise einzelnen Menschen zugeschrieben wird – ‚hinter‘ allen Eigenschaften, Verhaltensmustern, ‚hinter‘ all dem, was als »Identität« wahrnehmbar ist, wozu auch der pfadabhängig beschreibbare Möglichkeitsraum gehört, der aktuelle individuelle Gegebenheiten umgibt. Zugleich scheint sie ‚hinter‘ all dem auf, was als soziale leibliche Realität stattfindet, ‚hinter‘ allen Leib-Sphären. Doch von welcher Art könnte die System-Umwelt-Unterscheidung sein, die den Transzendierungseffekt begründet und wie verhält sie sich zum sozialen System – da bislang nur umkreist wurde, was sie *nicht* zu sein scheint?

»Mein« zunächst nur als Paradox und abstraktes Gleichnis formulierbarer Vorschlag lautet, dass es sich bei der Ausprägung »lichter Augenblicke« um eine basale Freilegung der ‚Nichtigkeit‘ handelt,

die alle Sinn-Formen erkennender Systeme durchdringt, bei gleichzeitiger Rückführung auf ihre ‚Einheit‘ mit allem, was ist. Das heißt auch: jede System-Umwelt-Unterscheidung wird relativiert, ohne dadurch einfach aufgelöst zu sein. Stattdessen ließe sich von Aufhebung sprechen, wenn nicht sofort alle Alarmglocken schrillen würden, sobald diese Hegelsche Terminologie ins Sprachspiel kommt. Um den Vorschlag ein wenig anschaulicher und im Anschluss an sein Ursprungserlebnis zu formulieren: »Mein« Verhältnis zu Frau Schleiwersee schien deshalb so »licht«, weil die Gegenwart des Stationsgeschehens in unserem »Blick« zugleich transzendiert und manifestiert wurde. Das Stationsgeschehen wurde gleichzeitig zur surrealen Bühne, preisgegeben einem teuflisch-göttlichen Gelächter und zur totalen Wirklichkeit, wo alles mit allem zusammenhing und zu der kein ‚Außen‘ nötig war. Systemtheoretisch gesprochen sind alle sinnförmigen Operationen während ihres unmittelbaren Vollzuges blind für sich, sie finden metaphorisch im Dunkeln statt. Und in einem systemtheoretischen Sprachspiel lässt sich behaupten: um genau diese *operative* Dunkelheit geht es, sie wird in Frage gestellt durch Vorkommnisse, die sich als »lichte Augenblicke« sprachlich einfangen lassen.

Ein lichter Augenblick in einer systemtheoretisch beschriebenen Welt könnte also auch übersetzt werden mit: *operativer Transluzenz*. Ihr Pendant sind: opake Relationen. Beide Begriffe enthalten ihre ‚Unergründlichkeit‘: absolute Licht(un)durchlässigkeit wird von ihnen nicht bezeichnet. Insofern handelt es sich um Synonyme – das gleiche Phänomen kann mittels beider Begriffe erfasst werden. Nun, da die Katze aus dem Sack ist, dürfte sich eine gewisse Irritation selbst bei geneigten LeserInnen breit machen, wohin diese Reise eigentlich noch führen soll. Für mich führte sie als erstes zur Auflösung der letzten Insel, die mir inmitten des chaotischen leiblichen Geschehens auf der Station geblieben war: seiner theoretischen Erfassung. Die sprachlich-reflexive Distanz, die meine Position als Soziologin vor Ort mit sich gebracht hatte verwandelte sich gewissermaßen vor meinen Augen in die gleiche Art von Chaos, das ich mit ihrer Hilfe zu bändigen gehofft hatte. Ich verlor die Hoheit über den Theoriebildungsprozess, in dem Moment, als die Unterscheidung von »Theorie« und »Material« zu kollabieren begann.

Systemtheorie und die sozialisatorisch begründete Mischung sonstiger mir bekannter soziologischer Theorien, die das mir zur Verfügung stehende soziologische Pidgin prägten, aus dem ich ein einigermaßen kohärentes Sprachspiel zu entwickeln trachtete waren im Stationsalltag nur »mir« bekannt, sie waren bildhaft meine Höhle, aus der heraus ich dem Informationschaos gerecht zu werden versuchte. Die Differenz zwischen Theorien und Geschehen löste sich auf in dem Moment, als der Prozess der Theoriebildung selbst innerhalb des Ereignisflusses der ‚Welt‘ sichtbar zu werden begann. »Ich« sammelte nicht Material, verarbeitete es methodisch und verdichtete es gerade zu einer Dissertation: dieses Geschehen wogt genauso durch »mich« hindurch, wie alle anderen

Kommunikationen. So wie Spannungen oder Klänge einfach durch das hindurchwogten, was »ich« lange für eine mit klaren innen/außen-Grenzen versehene Angelegenheit gehalten hatte – mich selbst –, so schienen auch Metaphern und Begriffe von selbst zu kommen und zu gehen. Es gab keinen bündelnden Standpunkt außerhalb des Versprachlichungsprozesses, der Begriffe wie aus einem Vorratsschrank hervorholte oder Metaphern erdichtete und verwarf. Die soeben entstehende soziologische Beschreibung der Leiblichkeit(en) des Sozialen wäre dann nur noch *eine* mögliche »schriftförmige« leibliche Selbstreferentialität neben anderen, sie mir selbst zuzurechnen nur eine hilflose Form von Komplexitätsreduktion. Die Eröffnung einer »exzentrisch positionierten« *view from nowhere* katapultierte mithin das letzte Quentchen »Ich«-Hoheit aus seiner Höhle und warf es mitten hinein in die pulsierende Gemengelage vor Ort. »Es« beobachtete überraschend von einer Position aus, die *weder* sprachlich noch wahrnehmungsförmig zu sein schien und auch noch die theoretischen Stimmen ‚in meinem Kopf‘ und die Verfertigung von ‚Gedanken‘ beim Schreiben nachhaltig relativierte. Schreiben beziehungsweise Versprachlichen erschienen plötzlich als zentrische Positionalitätsformen neben vielen anderen, mit eigenen Möglichkeiten und Grenzen, jedoch ohne besondere Stellung inmitten der vielen aktivierbaren Leib-Sphären, die als soziale Weltzugänge fungieren können. »Ich« in meiner Funktion als soziologische Theoretikerin bin in diverse Sprachspiele verstrickt beziehungsweise ‚eingespannt‘, ohne mich auf eine gebündelte Position jenseits der Sprache zurückziehen zu können, von der her die angemessenste Beschreibungssprache für das von mir Beobachtete gefunden werden könnte. »Ich« zerfalle nicht nur in unterschiedlichste Leib-Sphären, sondern innerhalb der »Schrift«-Sphäre in mehrere ‚Aufschreibesysteme‘, die gewissermaßen durch mich hindurch wirken und Begriffe und Metaphern formen.

Doch eine derartige Formulierung behält ein gehöriges Ausmaß an Opazität. Es äußert sich beim Schreiben unter anderem in Form von Stockungen, wie es weitergehen kann, nach all dem bisher Geschriebenen. Wenn »ich« es nicht bin, die hier schreibt, wessen Hände tippen dann die Buchstaben? In wessen Kopf formen sich Anschlussmöglichkeiten, während ein Schriftfluss erzeugt wird? Wohnt in diesem systemtheoretisch als organismisches System beschreibbaren Körper kein psychisches System, bestehend aus mentalen Ereignissen, das auf geheimnisvolle Weise in ‚strukturellen Kopplungen‘ mit verschiedensten sozialen Systemen steht – unter anderem mit der Soziologie im Wissenschaftssystem, zu deren Fortbestand die Arbeit unabhängig davon, wie ihr Anklang sein wird, beiträgt? Bin »ich« tatsächlich nicht mehr als eine Art Stimmgabel, zum Schwingen gebracht von den ‚richtigen‘ Theoremen, dem ‚richtigen‘ Ton, der ‚richtigen‘ Stimmung?

Wenn »ich« mich genauso als Stimmgabel betrachte – wie schon die BewohnerInnen beobachtet worden waren – die nur durch ganz bestimmte soziale ‚Schwingungen‘ zum Klingen gebracht wird, könnte ein Bild für das Zusammenspiel und das Nicht-ineinander-Aufgehen von Sozialem und Individuellem gefunden sein. Das Soziale sind dann all die verschiedenen Schwingungen in unterschiedlichsten Medien (Schall, Visualität, Taktilität, Sprache, usw.), deren Fortsetzung und konkrete ‚Klanggestalt‘ auf der Beschaffenheit der jeweiligen ‚Stimmgabeln‘ oder ‚Oszillatoren‘ beruht. Der Stil und Argumentationsgang dieser Arbeit verdankt sich dann »meiner« sprachlichen Gestimmtheit und ihr Verstehen wird nur dort ‚befriedigend‘ sein, wo eine ähnliche Gestimmtheit vorliegt. Für analytischer gestimmte ‚Geister‘ muss sie wie falsche Kost wirken, in ihrer metaphorischen Fülle und unbestimmten Begriffsverwendung.

Nur weil »ich« keinerlei Hoheiten mehr habe, hinsichtlich der Gestaltung sozialer Prozesse, wozu noch das Verfassen dieses Textes und das Verstehen anderer Texte gehört, hieße das demgemäß nicht, dass es »mich« als Einzelne in dem starken Sinne, den Luhmann durch die Auslagerung des Individuums aus dem Sozialen dieser Figur beimisst, nicht gibt. Wenn der verbliebene Rest, der der totalen sozialen Durchlässigkeit entgeht, die nunmehr theoretisch eingeführt worden ist und jeder Selbstbeschreibung als Individuum zu widersprechen scheint, sich metaphorisch als »Oszillator« fassen lässt, wäre gleichzeitig ein sprachlicher Weg eröffnet, das Phänomen lichter Augenblicke rückzukoppeln an eine leibphänomenologische Beschreibung des Sozialen und an den empirischen Kontext, in dem es »mir« erstmals erfahrbar geworden war.

Operative Transluzenz ist vielleicht deshalb ein unwahrscheinliches Phänomen, weil die unterschiedlichen Leib-Sphären sich gewissermaßen interferentiell zueinander verhalten und beständig eine Fülle gleichzeitiger ‚Schwingungen‘ uns ‚Stimmgabeln‘ durchdringt, ohne *einen* in sich runden Grundton herauszubilden. Vielleicht tritt sie erst dann auf, wenn eine Art Harmonisierung der Sphären sich zufällig oder gesteuert herausbildet und die vielen Überlagerungseffekte zum *Schweigen* gebracht werden, die normale Interaktionen kennzeichnen könnten. In der Interaktion mit Frau Schleiwessee waren von Anfang an nur sehr wenige Leib-Sphären aktiviert. Insofern könnte die Wahrscheinlichkeit gestiegen sein, innerhalb der verbliebenen Kommunikationsprozesse nicht-interferentielle Augenblicke zu erleben, die sich vielleicht als graduelle Selbstdurchsichtigkeit des Geschehens erfahren lassen, oder als: »Stille«. In einem ganz anderen Sprachspiel würde man bei dieser Art von Ereignissen von „Flow“-Erlebnis sprechen.

Ein Aspekt dieser Art von »lichten Augenblicken«, die jede soziale Beziehung betreffen können, ist die mit ihnen einhergehende radikale *Relativierung* dessen, was nun einmal geschieht. Alle Bedeutsamkeiten, die durch bestimmte Selektionspfade geschaffen worden waren, lösen sich auf:

als stünde die Beziehung plötzlich wieder an einem Nullpunkt, hätte keine Geschichte, keine Präferenzen, keine Erwartungen. In dyadischen Relationen werden derartige Pfade ab dem ersten Blick, der ersten Berührung, dem ersten Wort aufgebaut und verstetigt, ohne große Kontrollspielräume durch die einzelnen Pole. Sympathien und Antipathien, Symmetrien und Asymmetrien, Erwartbarkeiten und Unbestimmtheiten bilden sich innerhalb der jeweiligen Leib-Sphären heraus und bestimmen normalerweise die für ‚bewusste‘ Zugriffe allzu komplexe Interaktionsrealität: welche Stimmung, welche Themen, welche Nähe und Distanz sich herausbilden können, hängt von diesen sozialen Selektionspfaden ab.

Luhmann beschreibt die Minderung totaler Kontingenz als essentiell für die Herausbildung systemischer Realitäten – wo alles möglich sei, geschehe nichts. Mit »lichten Augenblicken« scheint die de facto im operativen Untergrund immer mitgeführte Offenheit wieder über einen sozialen Prozess hereinzubrechen. Alle geschehenen Selektionen werden wieder zur reinen Möglichkeit, die keinen zwingenden Einfluss hat auf jede folgende Selektion, so zumindest wirkt es von dem Beobachterstandpunkt aus, den die ‚Exzentrierung‘ einnehmen lässt. Anders als eine rein theoretische Bewegung der Dezentrierung handelt es sich allerdings um eine alle gleichzeitig ablaufenden Operationen betreffende leiblich-soziale Dezentrierung, die auch das »Nachdenken« über ‚sich‘ infiziert und es neben den sonstigen Prozessen leiblichen In-der-Welt-Seins ‚potentialisiert‘. Wer eine solche Möglichkeit nur »denkt«, erlebt mithin keinen »lichten Augenblick« – operative Transluzenz des »Denkens« eröffnet einen nicht nur denk- sondern in allen Leib-Sphären gleichzeitig ‚spürbaren‘ Raum *jenseits* dieser Form von Operationen.

Zugleich findet diese Positionalität in all ihrer potentialitätssteigernden Wirkung in einer totalen Wirklichkeit statt – was sich theoretisch nur in Form eines Paradoxes beschreiben und dennoch in unangenehme Nähe zu metaphysischen Spekulationen geraten lässt. Die umstrittene Äußerung Luhmanns, es geschieht, was geschieht, wird während »lichter Augenblicke« zu einer noch basaleren Gewissheit: »ich ereigne mich«. Das »ich« *dieser* Gewissheit verliert allerdings seine Verankerung – für dieses »Ich« scheint es keine Spiegel zu geben, keine Unterscheidungen, keinen Signifikant. Es könnte in einem systemtheoretischen Sprachspiel durch die ominöse »Gleichzeitigkeit« bezeichnet worden sein, die Luhmann recht lapidar an Schütz‘ Verdikt anknüpfen lässt: alle altern gemeinsam. *Alle* Operationen, ob sinnförmig oder nicht, ereignen sich innerhalb dieser Gleichzeitigkeit – auch wenn jedes System seine Eigenzeit konstituieren und den Zeit-Ort jeder Operation innerhalb dieser Eigenzeit bestimmen mag. Mit der in »lichten Augenblicken« stattfindenden operativen Transluzenz-Bewegung wird die Eigenzeit von Systemen relativiert – und zugleich ihre *zeitliche* Verwobenheit mit allem was geschieht ‚sichtbar‘. Ist »Zeit« der basale ‚Stoff‘, aus dem Operationen bestehen, führen »lichte Augenblicke« zu einer Form von

Einheit, die alle gleichzeitig pulsierenden Ereignisse verbindet, diesseits ihrer Verortung in ganz unterschiedlichen Prozessen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft konstituieren mögen. Insofern glich das Ersterlebnis eines lichten Augenblickes inmitten eines zunehmend vertrauter gewordenen Stationsalltages einem mystischen Ereignis: es führte zur Aufhebung aller stattfindenden Unterscheidungen und zur Freiwerdung eines *nunc stans*, einer *zeitlosen Gegenwärtigkeit*, die sich selbst spürt.

(Zu ii): Mystisches scheint in eine soziologische Arbeit höchstens als kultur- oder religionssoziologisches Thema, nicht als autoethnographisches Material zu gehören. Ob Frau Schleiersee bei plötzlich zurückkehrender Resonanz mit dem Sprachmedium (und nach einem Schnellkurs in soziologischer Sprachspielbildung) bestätigen würde, was unserer »Blick«-Begegnung auf den letzten Seiten alles theoretisch zugemutet wurde, scheint mehr als fraglich. Insofern profitiert die Arbeit vielleicht auf ungerechtfertigte Weise von der Einseitigkeit der Darstellung: Einwände können von Seiten der Beobachteten nicht erhoben werden. Doch selbst wenn sie es könnten, würde sich die theoretische Aufarbeitung des Materials kaum verändern. Hätte sich die Freilegung der Möglichkeit »lichter Augenblicke« in jedem sozialen Augenblick während einer Soziologen-Tagung ereignet, würden vermutlich die meisten das Ereignis leugnen. Die Wenigen, die bereit wären, es anzuerkennen, würden es je nach Sprachspielpräferenz vermutlich ganz unterschiedlich beschreiben. Wie ließe sich ‚objektiv‘ überprüfen, ob – und sei es für wenige Augenblicke – so etwas wie operative Transluzenz sich ausgeprägt haben könnte, eine kurze Selbstdurchsichtigkeit des Tagungs-Geschehens, ganz unabhängig von allen Hyperreflexivitäten, die soziologische Sprachspiele kennzeichnen, vielleicht weil ein Redner es vermochte, unterschiedliche Leib-Sphären ‚anzusprechen‘ und so eine nicht-interferentielle Grundstimmung zu erzeugen imstande war?

Das Phänomen scheint nicht ‚von außen‘ beobachtbar, um bei dem fiktiven Beispiel zu bleiben: ohne nicht-interferentielle Grundstimmung. Wer in Gedanken während des Vortrages woanders weilt, wer müde ist, seine Rückenschmerzen spürt oder sich von den vorbeifliegenden Vögeln vor den Fenstern ablenken lässt, wird sie genauso wenig wahrnehmen können, wie diejenigen, deren verschiedene Leib-Sphären zwar schweigen, bis auf das Sprachmedium, denen allerdings innerhalb des Sprachmediums verschiedene Sprachspiele gleichzeitig aktiviert sind, so dass zwar kritische Reflexionen auf das Gesagte möglich sind, nicht aber Distanz zur Sprache als solcher sich herstellt. Die *Kontingenz* der Wahrnehmung von »lichten Augenblicken« in beliebigen sozialen Kontexten scheint reduzierbar, mittels *praktischer Übungen in Phänomenologie*. Mit dieser Behauptung lässt sich zweierlei Einwänden begegnen: (a) von »Demenz« in irgendeiner Form Betroffene könnten kritisch anmerken, die Transformation des im Demenz-Kontext gefundenen Phänomens »lichter

Augenblicke« in eine Möglichkeit aller sozialen Relationen verwische seine Besonderheit. Diesen sei geantwortet: die Freilegung einer im Alltag üblichen Phänomenologie als Lebensform hat unmittelbare Rückwirkungen auf die theoretische Erfassung und den praktischen Umgang mit dem zunächst eingeführten hauptsächlich im Demenz-Umfeld relevanten Phänomen.

(b) Den soziologischen Einforderungen einer validen Methode zur Feststellung des Phänomens sei zunächst metaphorisch entgegnet: Ob Interferenzen zu gleichzeitig stattfindenden Kommunikationen auftreten oder nicht – sofern dieser Effekt tatsächlich als Grund für den Opazitäts-Grad sozialer Relationen in Frage kommt – scheint weder beeinflussbar, noch beobachtbar, wenn die Beschaffenheit der ‚Stimmgabeln‘ oder ‚Oszillatoren‘ nicht passt. So wie verbogene oder mit einer Patina überzogene Stimmgabeln zu verzerrten Tönen führen, könnten Individuen, deren soziale Resonanz-Räume nicht frei zu schwingen vermögen, für unterschiedlich ausgeprägte *opake* Fortsetzungen von Kommunikationen sorgen, statt operative Transluzenzen zu ermöglichen: faktisch und theoretisch.

Die wissenschaftstheoretische Konsequenz einer derartigen Behauptung kann hier nur angedeutet werden: sie widerspricht dem Paradigma demokratischer methodischer Verhältnisse, die in wissenschaftstheoretischer Hinsicht schon sehr lange kritisch hinterfragt werden, was die Aufrechterhaltung der Norm gerade in soziologischen Methodendiskussionen allerdings nicht hindert. Ein methodisches Setting befähigt scheinbar *per definitionem* jedermann/frau zur Überprüfung von Forschungsergebnissen. Die Einbeziehung der ‚oszillatorischen‘ Beschaffenheit der Forschenden in den Forschungsprozess scheint ethisch bedenklich, weil das zu Beobachtende auf die Beobachtenden zurückwirkt: ‚man‘ muss (wenigstens einmal) diese Stille gespürt haben, um das Phänomen (an)erkennen zu können, es erscheint genauso selbstreferentiell, wie alle bislang beschriebenen sozialen Prozesse. Das sorgt für soziale Differenzen, die durch »Methode« normalerweise eingeklammert werden können. Wer den Raum jenseits des Sozialen noch nie betreten hat, für den bleiben das Pathos seiner absoluten Gegenwärtigkeit und die Ironie seiner radikalen Relativität leere Gesten, statt Wegweiser in die klingende Leere transluzenter Zustände.

Die eingeschlagene Argumentation ist unversehens in gefährliche Fahrwasser geraten. Denn von einer Selbstbeschreibung als potentiell verstimmter ‚Stimmgabel‘ hin zum pathetischen Aufruf, die individuellen Verstimmtheiten auszugleichen und zum ‚freien Oszillator‘ leiblicher Schwingungen zu werden, um Willen maximaler sozialer Flow-Effekte, scheint es nur noch ein kleiner Schritt. Wird jedes lebenspraktische Pathos eingeklammert und sich auf die analytische Dimension der Steigerbarkeit sozialer Lichtheit konzentriert, lässt sich an den Anfang dieses Unterkapitels zurückkehren: zu »Unentspanntheiten« im Feld.

So diffus eine derartige Kategorie heuristisch auch sein mag, sie hilft methodisch, sich dem Phänomen der Stille anzunähern. Wenn das Eintauchen in diesen Zustand nur bei Nicht-Interferentialität sozialer Schwingungen möglich ist, könnte jede »Unentspanntheit« in einer beliebigen Leib-Sphäre zu Verzerrungen und damit einhergehenden Interferentialitäten sorgen. Wo Furcht vorherrscht, geschlagen zu werden, bildet sich keine situative Transluzenz pflegerischer Handgriffe heraus. Wo normative Erwartungen vorherrschen, wie sich ein Gegenüber zu verhalten habe, bildet sich keine intersubjektive Transluzenz wechselseitiger Bezugnahmen heraus. Wo an bekannten Konzepten und Denkmustern festgehalten wird, fehlt der Freiraum für einen lichten Augenblick. Dafür wäre eine Form *leiblicher Epoché* nötig, die nach und nach alle »Unentspanntheiten« des individuellen Verhältnisses zu einzelnen Leib-Sphären erfasst – und tilgt.

An dieser Stelle scheint es nun unumgänglich, noch einmal genauer auf das bislang nur angedeutete methodologische Verständnis des Verhältnisses von Individuen und Sozialem einzugehen, um Missverständnisse zu vermeiden, die schon mit den soeben aufgelisteten Beispielen auftreten. Der in diesem Teilkapitel in Schriftform dargestellte Auflösungsprozess eines fühlenden, denkenden, sprechenden, handelnden »Ich« hatte alle diese scheinbar individuell vollzogenen Prozesse (Fühlen, Denken, Sprechen, Handeln usw.) in soziale Prozesse transponiert. Dennoch war an einem theoriesprachlich funktionalem Äquivalent zu »psychischen Systemen« festgehalten worden: die metaphorische Rede von »Oszillatoren« verwies auf eine Ebene *zwischen* »Körpern« und »Sozialem«, mit der methodologisch nach wie vor gearbeitet wird. Anders als bei Luhmann gelten die mit dem »Sozialen« auf noch näher zu bestimmende Weise zusammenhängenden »Oszillatoren« allerdings nicht als auf Wahrnehmungen basierende Systeme, sondern als leibliche *Verhältnis-Konstellationen* zum »Sozialem« (vgl. 3.1.2(C)).

Darunter verstehe ich vorläufig, dass idealtypisch für jede soziale Leib-Sphäre ein individueller Resonanzraum ‚zur Verfügung‘ steht, metaphorisch aus nicht mehr bestehend als aus den ‚richtigen‘ Widerständen und Spannungen. Das Zusammenspiel dieser Resonanzräume würde eine individuelle Konstellation ergeben, die (inmitten aller anderen Spannungsgefüge) die Frequenzen der leiblichen Schwingungen des Sozialen bestimmte. Wären diese messbar, ließe sich von einer Sozialtheorie mit Hertz sprechen. »Ich« wäre nicht viel mehr als *ein Gefüge von Relationen zum Sozialen*, die Relationen *ein Ensemble von Spannungen*, die nur bestimmte Spektren sozialer ‚Klänge‘ hörbar machen. Zugleich wäre »ich« die *Differenz* zu diesem Gefüge – die Bewegung seiner Aufhebung.

Die Steigerung der Differenz scheint möglich mittels »Phänomenologie« als Lebensform – wenn man auf »Gnade«, »Zufall« oder »Demenz« nicht hoffen mag, die Einnahme derartige Zustände erleichternder pflanzlicher oder chemischer Mittel ablehnt und einen methodischen Weg sucht, »lichter Augenblicke« in sozialen Relationen habhaft zu werden. Darunter lässt sich, nach dem

bisher Formulierten, die Aufhebung der eigenen »Unentspanntheiten« verstehen, die paradoxe Bewegung einer Maximierung der eigenen Relationierung zum Sozialen um Willen seiner Dezentrierung, was nur sehr langsam, durch beharrliches Üben und unter beständiger Verschiebung des Ausgangspunktes, der ein derartiges Projekt trägt, möglich zu sein scheint.

Denn »Sozialisation« scheint nach dem nunmehr angedeuteten Verständnis sozialer Prozesse vor allem eins zu bedeuten: das sich Einrichten in immer sozialisierteren Verhältnissen ohne Kontrolle darüber, welche Leib-Sphären uns in welchem Ausmaß ‚zur Verfügung stehen‘, gegen welche davon sich Widerstände ausbilden oder welche uns so stark an sich binden, dass die anderen kaum wirksam werden. »Demenz« könnte demgemäß heißen: unfreiwillige Verschiebung dieses mit den Jahren gewachsenen Spannungsgefüges, Freiwerdung des Verhältnisses zu lange ignorierten Leib-Sphären (Stichwort: Enthemmung), Sichtbarmachung lange verborgener »Unentspanntheiten« (Stichwort: ‚Gefangene‘ in bestimmten vergangenen Lebensphasen), aber auch, nach allem Geschriebenen *De-Zentrierung*, zugunsten »operativer Transluzenzen«.

»Phänomenologie« würde dagegen heißen, sich das gesellschaftlich mögliche leibliche soziale Geschehen in immer umfassenderen Ausmaß anzueignen – metaphorisch zu einem immer üppiger bestückten Orchester zu werden, so viele soziale Schwingungen wie möglich ‚frei oszillieren‘ zu können – um zu dem unendlichen Schweigen hinter dem Schwingen zu gelangen. Ihre Praktizierung als Lebensform würde bedeuten, sich dem Sozialen gleichzeitig *hinzugeben* – mithin die ‚Illusion‘ aufzugeben, selbst aktiver Ausgangs- und Endpunkt von Kommunikationen zu sein und es *aufzuheben* – mithin die ‚Illusion‘ aufzugeben, in leiblichem Geschehen gänzlich aufzugehen. Eine doppelte Dezentrierung wird möglich: von sich als ‚freiem‘ Regisseur sozialer Stücke und von sozialen Stücken als der einzig verbliebenen Realität, wenn kein ‚Ich‘ sie mehr lenkt. Die erste Dezentrierungsbewegung führt zu: sozialen Leiblichkeiten. Die zweite Dezentrierungsbewegung führt zu: operativer Transluzenz.

Wenn »ich« oder »Sie« aufgefordert werden, »sich« zu dezentrieren, scheint eine Instanz angesprochen, die zu recht mit einem *Personalpronomen* adressiert wird: in gängigen Selbstbeschreibungen halten »wir« uns nicht nur für Menschen, sondern auch für personalisierte Akteure. Die grammatisch nahegelegte Einheit disparatester Zustände lässt sich nicht erst durch (Auto-)Biographien herstellen – eine basale Selbstreferenz scheint jede »meiner« Regungen als »mir« zugehörig auszuweisen. Die Aufforderung zur Dezentrierung richtet sich scheinbar gegen diese basale Form operativer Geschlossenheit individueller Psychen: die Auslagerung des Leiblichen ins Soziale lässt *jede* Wahrnehmung zum sozialen Ereignis werden. Die Durchstreichung einer Ich-Instanz zugunsten der Anerkennung des ‚eigenen‘ Zerfalls in differente leibliche soziale

Prozesse scheint dennoch nur halbherzig durchführbar. Es scheint, als bliebe ein ‚Ich-Rest‘ von der radikalen Dissoziation verschont: um sie durchführen zu können.

Dieser verbliebene ‚Rest‘ wird theoretisch domestiziert, indem er in zwei ‚Richtungen‘ aus dem Sozialen ausgelagert wird. Mittels einer basalen Selbstreferenz ohne sozialen Inhalt bleiben »Oszillatoren« operativ geschlossene Systeme, die eine eigene ‚Wirkmächtigkeit‘ diesseits des Sozialen behaupten. Das *diesseits* des Sozialen verortete ‚Ich‘ der Oszillatoren hat allerdings keine *präsoziale* Gestalt – jede Formgebung erfolgt in und durch soziale Ereignisse. Das ‚Ich‘ der phänomenologischen Dezentrierungs-Bewegung wiederum hat keine *soziale* Gestalt – beziehungsweise nur eine durch Negationen einholbare Gestalt. Der im Sozialen als ‚Entschluss‘ erscheinbare Beginn einer praktisch ‚gelebten Phänomenologie‘ basiert nach den bisherigen Herantastversuchen auf einer ‚Wirkmächtigkeit‘, die *jenseits* des Sozialen verortet ist.

Die Aufforderung, »Phänomenologie« zu betreiben, richtet sich zwar sprachlich an »Personen«, doch systemtheoretisch beobachtet sind »Personen« soziale Konstrukte, eine komplexitätsreduzierende Adressierbarkeit sozialer Prozesse. Insofern handelt es sich in der gewählten Beschreibungssprache eigentlich um eine sich selbst betreffende Aufforderung des Sozialen – so als würde es zu sich ‚sprechen‘. Die Umsetzbarkeit der Dezentrierungsbewegung lässt sich zwar an »Personen« beobachten – Differenzausbau zum Sozialen macht ‚lichter‘. Doch das damit einhergehende Schweigen sozialer Prozesse wird nur durch sie selbst ‚hörbar‘. Wenn alle ‚menschlichen Zustände‘ theoretisch ins Soziale überführt werden, es keine individuellen Regungen mehr gibt, kann »Phänomenologie« auch keine individuelle Praxis sein – selbst wenn sie scheinbar allein vollzogen wird.

Für von Demenz unmittelbar oder mittelbar Betroffene bliebe dennoch auszurufen: dezentriert Euch, werdet Alltags-Phänomenologen. Das entspannt nicht nur alle Beteiligten, es steigert auch von selbst die Transluzenz in den Euch gegebenen sozialen Relationen. Und wann könnte ‚operative Transluzenz‘ drängender sein, als im Angesicht einer medizinischen Diagnose, die das Ende unbestimmt vieler leiblicher Verbindungen prognostiziert? Im Modus praktischer Phänomenologie ist jedes Ereignis Gelegenheit, Allzumenschliches zu überschreiten. Nicht jedes Ereignis *verweist* auf seine Grundlosigkeit, nicht in allen wird zugleich die Nichtigkeit wie Ausschließlichkeit des eigenen Geschehens im Vollzug sichtbar. Insofern ist die Aufforderung zur leiblichen Epoché zugleich die Aufforderung, Sozialität zu überschreiten und *mehr* lichten Augenblicken zum Durchbruch zu verhelfen.

Methodologisches Intermezzo III

Bis zum letzten Teilkapitel hätte die Arbeit eine normale qualitativ soziologische Auseinandersetzung mit lichten Augenblicken bei Demenz werden können. In einem nächsten Schritt wären die heuristischen Unterscheidungszöglinge der drei explorativen Teilkapitel einem Sättigungsgrad näher geführt worden, den sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt längst nicht für sich beanspruchen können. Anwendungen, Verfeinerungen, Problematisierungen der vorgeschlagenen Erwartungsdimensionen und der sozialen Relationen, auf denen sie beruhen, wären möglich geworden. Methodisch kontrolliertere Übersetzungen hätten angefertigt werden können, wie sich Erwartungen zeigen, wie sich differente Relationsformen zueinander verhalten – alles in Rücksprache mit Material, im Dialog mit Daten. Doch es kam anders. Die Inversion von Theorie und Material lässt den eingeschlagenen Weg nicht weitergehen, als wäre ein Erdbeben dazwischen geraten und man müsste sich fortan ohne Markierungen durch den Dschungel kämpfen. Unkontrollierte Irritationen des sozialtheoretischen Untergrundes führen laut Lindemann zur Verunmöglichung rationalen Fragens (Weltzugänge 2014: 77) und sollten bei normativer Präferenz für Rationalität vermieden werden. Da diese Präferenz sich selbst nicht zu begründen vermag, kann allerdings auch waghalsiger vorgegangen werden, es wird möglich, sich einem *clash of distinctions* hinzugeben, ohne schon genau zu wissen, wohin das führen soll.

Die basalen Thesen, die sich während der Auseinandersetzung mit zwei empirischen Schlüsselereignissen am Horizont abzuzeichnen begonnen haben, lauten verdichtet: A) Das Soziale lässt sich sozialtheoretisch in Form leiblicher Kommunikationen beobachten; B) Methodisch praktizierte Phänomenologie ist der Weg, (i) die Komplexität eines leiblichen Sozialen zu erschließen und (ii) es zu überschreiten.

A) Leibliche soziale Realität

Für die Luhmannsche Systemtheorie setzt sich das Soziale in und durch Kommunikationen fort, dingförmig formuliert: es besteht aus Kommunikationen. An dieser formalen Bestimmung wird festgehalten. Nur werden »Kommunikationen« nicht mehr unterschieden von »Wahrnehmungen«, was zur Folge hat, die *Grenzen* des Sozialen neu zu ziehen – ohne an der sozialtheoretischen Unterscheidung (psychisch-)individueller und sozialer Systeme zu rütteln. Die eigentliche theoretische Erarbeitung erfolgt im dritten Kapitel, an dieser Stelle seien nur die ersten Implikationen der Ausdehnung von »Kommunikationen« angedeutet – ihrer ‚Verleiblichung‘. Dazu bedarf es einer vorläufigen Definition von »Leiblichkeit« und der Einklammerung des im

Unterkapitel geäußerten Verdachtes, jeder heuristische Zergliederungsversuch mache nur die ungebändigte Komplexität (das Chaos) sichtbar, welche(s) leibliche soziale Prozesse (zum gegenwärtigen Forschungsstand) kennzeichne. Das klingt zu sehr nach (Aus-)Flucht und halbherziger Theoriearbeit.

Der Terminus »Leib« wurde sprachgeschichtlich lange synonym zu »Körper« verwendet. Seine sprachliche Abgrenzung von allen körperlichen Phänomenen ist auch heute noch nicht alltagssprachfähig und nach wie vor schwer in andere Sprachen übersetzbar – im romanischen und angloamerikanischen Sprachraum beispielsweise fehlt ein eigenes Wort für das in philosophisch-phänomenologischem Kontext erstmals eigens so benannte Phänomen genuin »leiblicher« Ereignisse. In den aktuellen geisteswissenschaftlichen Sparten, die auf eine eigenständige Sphäre des Leiblichen rekurren, handelt es sich für gewöhnlich um eine Individuen zugeschriebene Welterschließungsweise, die zumeist zwischen Körper und Mentalem verortet wird – gewissermaßen jenseits von Zellen und diesseits von Gedanken. Diese Trias ist allerdings keineswegs unumstritten und sowohl nach ‚unten‘ als auch nach ‚oben‘ werden die Grenzen immer wieder aufgeweicht, so dass sowohl vermeintlich Körperliches, als auch mentale Ereignisse als leiblich begriffen werden können. Bei Plessner handelt es sich um eine Form der Selbstbezüglichkeit lebendiger Systeme, die sie – systemtheoretisch formuliert – als sich selbst aufrecht erhaltende System-Umwelt-Differenz konstituiert. Einheit und Fortsetzung eines qua Lebendigkeit verzeitlichten, mithin beständigem Wandel unterworfenen Organismus geht für Plessner auf seine Leiblichkeit zurück, wobei er individuelles „Leib Sein“ Tieren und Menschen⁶⁵ vorbehält, wohingegen Pflanzen keinen genuin eigenen Leib, keine zentrische Positionalitätsform, ausbilden würden, sondern in operativ *relativ* offenem Verhältnis zu ihrer Umwelt stünden. Nichtsdestotrotz komme auch Pflanzen eine spezifische Form von Leiblichkeit zu, die sie *zwischen* der Sphäre nicht-lebendiger Körper und tierischer Leiber verortet, ohne die Grenze zwischen Lebendem und Nicht-Lebendem aufzuweichen. Leben und Leibliches könnten mit und gegen Plessner synonymisiert werden (3.1.2 (C)).

Während die Systemtheorie klar zwischen *lebenden* und *erkennenden* Systemen unterscheidet (vgl. 3.1.), mithin auf einer klassischen Natur-Kultur-Differenz beruht, lässt sich mit Plessner die positionale *Einheit* lebender und erkennender Systeme zurückerobern, gewissermaßen zur phänomenologischen Basisarbeit zurückkehren – unter vorläufiger Ausklammerung aller nicht-lebendiger ‚Sachen‘. Wird *erstens* von einer formalen Äquivalenz der Informationsverarbeitung

⁶⁵ Diese Vereinheitlichung dürfte sofort Widerstand bei Plessner-Kennern hervorrufen, da der Unterschied des ‚Menschen‘ zum ‚Tier‘ gerade darin bestehe, nicht nur Leib zu sein, sondern ihn zu haben, was das Leib-Sein des Menschen ganz anders gestalte, als das Leib-Sein von Tieren. Auf diese Differenz kommt es in der vorliegenden Lesart aber erst an späterer argumentativer Stelle an, weshalb sie hier unterschlagen wird.

jeglicher lebender Systeme ausgegangen und *zweitens* davon, dass es sich bei sozialen Systemen um eine besondere Form lebender Systeme handelt, lässt sich einer Sozialtheorie annähern, die der Leiblichkeit des Sozialen auf die Spur zu kommen versucht und demgemäß auch ihre eigene Leibförmigkeit behauptet. Wenn auch Sprache und Schrift als Leib-Phänomene erkannt werden, ist man der Aufhebung eines Natur-Kultur-Differenz-Axioms schon um einiges näher gekommen.

Der Vorschlag dieser Arbeit lautet, das erkennenden Systemen vorbehaltene geheimnisvolle Medium »Sinn« zu: versinnlichen. Seine Nicht-Materialität, seine Differentialität, seine Temporalität werden beibehalten. Doch wird die sinnförmige Verarbeitung von Informationen, ein sinnförmiger Weltzugang *allen* lebenden Systemen zugeschrieben, durch die Ersetzung der Grundform »Sinn« durch: »Leib«. Das Leibliche wird – mit Luhmann – entindividualisiert. Sinnförmiges wird – mit Plessner – versinnlicht.

Von einem welterschließenden Medium *leiblicher* Differenzen auszugehen, das in und durch soziale(n) Systeme(n) (re)produziert wird, erlaubt es, an basale systemtheoretische Weltbeschreibungsvorschläge anzuknüpfen, ohne sich als Soziologin auf ‚erkennende Systeme‘ konzentrieren zu müssen. Gerade »Demenz«, das übersetzt im weitesten Sinn auch »Ent-Sinnung« heißen könnte, scheint eine ‚Tieferlegung‘ der Systemtheorie herauszufordern, eine Freilegung sozialer Prozesse weit diesseits der Sprache. Werden erst einmal nicht-sprachliche Kommunikationsprozesse jenseits reiner Körperlichkeiten anerkannt, ist der Schritt zu einer Einbeziehung von Kommunikationen diesseits des Menschen nicht mehr weit.

Soweit zu den Vorüberlegungen zu einer Theorie leiblicher sozialer Systeme. Doch wie lässt sich in einer schnellen Skizze eine leibliche soziale Welt imaginieren – der Systemtheorie folgend, den Blick von einzelnen Akteuren zu lösen und ihn auf autopoietische Prozesse zu lenken?

Sie würde nach den Herantastungen des letzten Unterkapitels aus selbstorganisierten sinnlichen Kommunikationen bestehen, die auf der Grundlage lebender Oszillatoren ‚emergierte‘, ohne notwendigerweise an materialisierte „Anwesenheit“ gebunden zu sein. Sie bestünde aus Unterscheidungs-*Spektren*, statt auf binären Unterscheidungen, wie Luhmann es für das Medium »Sinn« beschreibt – weshalb leibliche Kommunikationen auch (als) schwingungsförmig beobachtbar werden. Während das sinnförmige Soziale der Systemtheorie imaginär als endlose Kette von distinkten Unterscheidungs-Formen erscheint, die auftreten, einen Verweisungshorizont von Anschlussmöglichkeiten um sich haben und qua temporaler Instabilität verschwinden, während eine Unterscheidungsselektion sich anschließt, pulsiert das sinnliche Soziale (wie es dieser Text vorschlägt zu beobachten) imaginär als relativ-chaotische Gleichzeitigkeit von Kommunikationsschwingungen in ganz unterschiedlichen »Leib-Sphären«, die gewissermaßen um den Globus wandern und sich zu temporären Systemen verdichten. Sinnliche soziale Systeme wären

allerdings nicht nur noch fragiler, als die ausdifferenzierten Sinn-Systeme der Systemtheorie, sie bringen auch eine noch kaum zu überblickende Komplexitätssteigerung soziologischer Beschreibungsversuche sozialer Prozesse mit sich. Innersoziale Systemgrenzen befänden sich in beständiger Auflösung und Manifestation, vor allem auf Interaktionsebene wären die Ein- und Ausschlussverfahren systemrelevanter „Anwesenheit“ kaum noch bestimmbar, eine sinnliche Beschreibung sozialer Prozesse nähert sich vielleicht dem „Schäumen“ Sloterdijks.

Wird der systemtheoretisch beobachtete basale Unterschied zwischen lebenden und erkennenden Systemen eingeebnet, ohne die phänomenologisch eingeführte Differenz von Körperlichkeit und Leiblichkeit anzutasten, handelt es sich in wissenschaftstheoretischer Hinsicht bei Leib-Phänomenen um etwas ähnliches wie den (tierischen) Magnetismus des 18. Jahrhunderts: eine zwar wahrnehmbare, aber noch keiner adäquaten wissenschaftlichen Beschreibbarkeit zugeführte Sphäre, da jegliche Instrumente zur methodischen Messung fehlen. Es ist in einer phänomenologischen Tradition stehend üblich, auf die prinzipielle nicht-naturwissenschaftlich einholbare Qualität des eigenen ‚Gegenstandes‘ zu verweisen. Schmitz spricht zu diesem Behufe von ‚absoluten‘ statt ‚relativen‘ Örtlichkeiten, die es verhindern, sich Leibphänomenen durch ‚relative‘ Mittel anzunähern, also in einer Welt materialisierter Objekte verorteter Instrumente. Eine EEG (Elektroenzephalographie) für Leibliches ist für ihn eine systematische Unmöglichkeit, da Leibregungen nicht einfach *neben* anderen leiblichen Regungen im Raum erscheinen. Absolut örtliche Gegebenheiten stehen nicht in räumlicher Relation zueinander, sondern je *für sich*. Luhmann spricht von operativer Geschlossenheit und davon, dass Kommunikationen nur durch Kommunikationen beobachtbar seien: kein *nicht* im Medium Sinn operierendes System könne an Sinn-Ereignisse anschließen und sie auf diese Weise ‚sichtbar‘ machen. Sie gelten also als – in einem Schmitzschen Sprachspiel – absolut örtliche Gegebenheiten, die nur zeitlich ‚realisiert‘ sind und nur durch *Selbst*beobachtung ein beobachtendes Verhältnis zu sich aufbauen können. Kein erkennendes System ist von ‚außen‘ als solches methodisch einholbar: mentale Ereignisse können genauso wenig lokalisiert (auch wenn neurowissenschaftliche Mind-Maps anderes suggerieren, vgl. 3.1) und beispielsweise durch Kommunikationen reproduziert werden, wie soziale Ereignisse durch a-soziale Settings.

Sinnlich operierende soziale Systeme gelten als Effekt von Lebendigkeit – mit oder ohne Gehirnen. Sie gelten als selbstbezüglich, operativ geschlossen und insofern auch: absolut örtlich. Nichtsdestotrotz lässt sich eine artifizielle *Erzeugung* von Leiblichkeit imaginieren, wenn auch die derzeitigen technischen Möglichkeiten recht archaisch wirken. Pelzige Roboter im Demenzbereich mögen zwar technikaffine Nicht-Demente kurzzeitig täuschen, doch die viel sensiblere Einbettung in nicht ‚sprachgestörte‘ Kommunikationsprozesse vieler dementer Personen führt die Annahme, es

bei Interaktionen mit beispielsweise »Robbe Paro« mit einem wenigstens vorgetäuschten artifiziell erzeugten Leib-System zu tun zu haben schon empirisch ad absurdum, unabhängig von ihrer definitorischen Unmöglichkeit. Doch das sind mit Weber gesprochen Werturteile, die in eine wissenschaftliche Arbeit nur am Rande gehören. Auch wenn das Intermezzo als ein solcher gelten könnte, soll der vor allem rhetorische Mehrwert des Beispiels betont werden: Leiblichkeit kann nach dem bisherigen theoretischen Stand nicht künstlich erzeugt werden, so wie Technik laut Luhmann nur in einem „orthogonalen“ Verhältnis zu gesellschaftlichen Prozessen stehen würde, statt in einem – was ebenfalls denkbar wäre – operativen Verhältnis (1997a: 526). Mit dieser Positionierung grenzt sich die Arbeit von sozialtheoretischen Ansätzen ab, die das Soziale überall dort vermuten, wo Aktanten sich vernetzen.

B) Phänomenologie als Methode

(i) Die *Sozialen Systeme* (1984) erschlossen sich Luhmann wie es scheint in theoretischer Einstellung – explizit diente ihm Phänomenologie allerdings vor allem als Theorieressort, nicht als Methode. Die Konvergenz von erkenntnistheoretischem Konstruktivismus, biologisch-philosophischem Autopoiesis-Konzept, mathematisch-zeichentheoretischen Kalkülen, Kybernetiken zweiter Ordnung, soziologischen Handlungssystem-Theorien und phänomenologisch-transzendentalen Beschreibungen des Bewusstseins (eine Liste systemtheoretischer Hintergründe ohne Anspruch auf Vollständigkeit) führte zu einer Beschreibung des Sozialen, deren Wurzeln sich wissenschaftshistorisch mehr oder weniger vollständig erschließen lassen, ohne die synoptische Hervorbringung der Luhmannschen Systemtheorie selbst damit erfassen zu können. Die eigentlichen Ursprünge einer Theorie bleiben im Dunkeln (vgl. 1.3.2). Luhmann musste sich selbst nicht fragen, ob er vielleicht ein geborener Phänomenologe sei, eine Methode schlichtweg bis in die feinsten Verästelungen seines Daseins beherrschte, ohne sie je geübt haben zu müssen: (sich) jedes Ur-Teil(s) zu *enthalten*, die soziale Welt in ihrer Komplexität *anzunehmen*, es in einer chaotischen Unbestimmtheit möglicher Beschreibungen *auszuhalten*, statt an nächstbesten Theorieangeboten haften zu bleiben.

Das Aushalten von Unbestimmtheit lässt sich als Ausgangspunkt für die Entfaltung eines methodisch zu übenden phänomenologischen Daseins wählen, das (auch) anderes im Sinn hat als (System-)Theorie und über Umwegen dennoch immer wieder zu ihr zurückkehrt – noch.

Formal beschrieben würde sich Unbestimmtheit vielleicht in Form von gleichwertigen Selektionsmöglichkeiten ausdrücken lassen. Es könnte sich allerdings auch um das potentielle Zaudern handeln, das während des *Überganges* von einer Aktualisierung x zu einer Potentialität y aufträte, das kaum merkliche Innehalten angesichts gleichwertiger y-Möglichkeiten, das in einer

formalen Darstellung unsichtbar bleiben muss. Phänomenologie hieße im ersten Fall: die Welt (wieder) zu einer Menge gleichwertiger Selektionsmöglichkeiten zu ‚machen‘. Es hieße im zweiten Fall: Übung im Zaudern. Der erste Weg führt scheinbar zurück ins Chaos reiner Gleichzeitigkeit, oder zu Informations-Entropie. Der zweite Weg, ein Zaudern, führt nirgendwohin. Beide Varianten von Phänomenologie haben scheinbar den gleichen Effekt: Wo alles gleich möglich wäre, könnten Systeme sich nicht mehr selbst fortsetzen. Wo alles gleich unmöglich wäre, könnten Systeme sich nicht mehr selbst fortsetzen.

Konsequente »Phänomenologie« würde so beschrieben eine Möglichkeit sozialer Systeme aktualisieren, deren Wahrscheinlichkeit theoretisch beobachtet immer schon höher war, als ihre unwahrscheinliche Fortsetzung: es ließe sie *aufhören* (vgl. Luhmann 1984: 475). Keiner Methode lässt sich allerdings momentan zutrauen, soziale Systeme *in actu* zu stoppen. Wie also lässt sich ein Üben des Aushaltens von Unbestimmtheit beschreiben, ohne sich die angedeuteten hyperbolischen Konsequenzen einzuhandeln und ohne auf die Differenz von Individuum und Sozialem ausweichen zu müssen, als könnten Individuen zaudern und das Soziale fände derweil ohne sie statt und vor allem: als könnten sie auch nicht zaudern und das Soziale fände dann mit ihnen statt?

Die systemtheoretische Differenz zwischen Beobachtungen erster und zweiter Ordnung eröffnet eine theoretische Möglichkeit, dem Aushalten von Unbestimmtheit näher zu kommen, ohne theorieinkompatibel auf psychologische Effekte verwiesen zu werden. Beobachtungen erster Ordnungen sind das faktische Geschehen, Beobachtungen zweiter Ordnung auch ein faktisches Geschehen und zugleich seine (Selbst-)Beschreibung, post-passierend, Metageschehen. »Phänomenologie« könnte nun dazu herhalten, den Abstand zwischen Beobachtungen erster und zweiter Ordnung zu halten, übend Distanz zum Geschehen herzustellen. Früher schien »Theorie« das auch ohne Methode leisten zu können. Seit der Einverleibung (sozial)theoretischer Prozesse in die Vorgänge die sie zu beschreiben suchten, dient Methode als Ersatz für die kollabierte Unterscheidung zwischen Geschehen und Metageschehen. Anders als ‚normale‘ Methoden der Distanzgewinnung einerseits, Zugangsvoraussetzung zu Beobachtungen erster Ordnung andererseits scheinen mittels »Phänomenologie« allerdings keine Antworten auf theoretische Fragen generierbar, sondern im Gegenteil: die Fragen selbst geraten auf Abstand. Trotz dessen sie als Methode eingeführt wurde, scheint es sich bei »Phänomenologie« de facto um die Verunmöglichung methodischer Annäherungen an ‚Beobachtungen erster Ordnung‘ zu handeln, mithin um Antimethode.

Die Freiheiten des gesamten zweiten Kapitels, zwar schon theoretische Behauptungen einzuführen, jedoch kaum auszuführen und sie nicht einmal richtig zu zitieren haben nun ein Ende. Die eigentliche Theoriearbeit beginnt.

3. Kapitel. Theoretische Motive

Das soziologische Sprachspiel, mit dem im materialgetränkten zweiten Kapitel operiert wurde, ist – zumindest dem Anspruch nach – vornehmlich systemtheoretisch geprägt. Als ‚reine‘ Systemtheorie lässt es sich allerdings kaum verteidigen. Eher handelt es sich um Variationen systemtheoretischer Themen. Damit Variationen noch als solche kenntlich sind, bedarf es – wie subtil auch immer gehandhabter – Übergänge, die Themen zugleich verbinden und trennen. Um eine Herausarbeitung derartiger Übergänge wird es in diesem Kapitel gehen. Dazu erfolgt eine detaillierte Analyse, an welchen Punkten die ‚klassische‘ Systemtheorie in welcher Form variiert wird, unter Berücksichtigung damit verbundener Modifikationen der gesamten ‚Theorieanlage‘.

Ein Problem dieses Vorhabens liegt darin, dass schon die Einführung eines idealisierten systemtheoretischen Ausgangspunktes als Verkennung der tatsächlichen Theorie-Gestalt beobachtet werden könnte – die nicht nur während ihrer Genese zu Luhmanns Lebzeiten zahlreichen Veränderungen unterlag, sondern seitdem durch herausgegebene Schriften aus dem Nachlass und einer Fortschreibung durch ‚Schüler‘ weiterem Wandel unterliegt. Ein systemtheoretisches Ur-Thema, auf das hin, wie vermittelt auch immer, alle Variationen bezogen sind, existiert nur durch heuristische Extrapolation, nicht in schriftlicher Gestalt.⁶⁶

Ein weiteres Problem liegt im Konzept der Variation selbst. In ihrer extremsten Form können Variationen sich – musiktheoretisch betrachtet – von ihrem thematischen Ausgangspunkt soweit entfernen, dass jegliche Beziehung unhörbar wird. Das minimiert die Differenz zwischen der Schaffung von etwas Neuem und der Fortsetzung eines gegebenen Themas. Die Einführung eines Theorems leiblicher Erwartungsgefüge operiert an dieser Grenze und es wird den Verächtern und Verteidigern der Systemtheorie obliegen, zu entscheiden, ob es sich bei den hier vorgestellten Modifikationen noch um wiedererkennbare systemtheoretische Motive, oder schon um etwas anderes handelt.

Im Folgenden wird es in aller gebotenen Kürze um die Herausarbeitung eines verdichteten und formalisierten systemtheoretischen ‚Ur-Themas‘ gehen. Die Komplexität der Theorie bringt es mit sich, sie nicht zur Gänze darstellen zu können, da nicht nur jeder Begriff mit allen anderen vernetzt ist, sondern auch beständigen Wandlungen unterliegt – wie es operativ geschlossenen verzeitlichten Systemen zugleich theoretisch zugeschrieben wird. Aufgrund dieser Schwierigkeit konzentriere ich mich zunächst auf eine einzige basale Unterscheidung, auf die Differenz von sozialen Systemen und (ihrer) Umwelt.

66 Ein ähnliches Problem in viel größerem Maßstab beschreibt Blumenberg: „Die Urgeschichte der Theorie werden wir weiter entbehren müssen, weil wir von ihr nichts wissen können. Es fehlte der theoretische Antrieb, von ihr Kunde zu hinterlassen. Eine Urgeschichte der Theorie kann *die* Urgeschichte nicht ersetzen, nur daran erinnern, was uns entgangen ist“ (Blumenberg 1987: 0) [die Seitenangabe ist kein Versehen!].

3.1 Erkennende Systeme

3.1.1 Systemtheorie und Phänomenologie

Soziologische Beschreibungsversuche des ‚Sozialen‘ gibt es viele. Die Systemtheorie schlägt vor, es als System zu beobachten, das sich nur *selbst* zu beobachten vermag – das mithin für alle außerhalb des sozialen Systems verortbaren Beobachter unsichtbar beziehungsweise inexistent wäre. Von keinem außer-sozialen Standpunkt aus ist es *als* soziales System einsehbar. Wer über soziale Systeme schreibt, offeriert sich demgemäß als Sprachrohr, durch das hindurch soziale Prozesse sich als soziologische Weltbeschreibungen manifestieren. Kein soziales Ereignis lässt sich auf ein intentionales, präsoziales Subjekt zurechnen, diesbezüglich schlägt die Systemtheorie eine radikale Dezentrierung vor: Soziales geschieht gleichsam von selbst beim Zusammentreffen bestimmter Prozessoren, von denen einige sich (qua gesellschaftlicher Differenzierungen) als Menschen beschreiben mögen. Als ausschließlich selbstbezügliches System konstituiert es sich durch operative Schließung – soziale Ereignisse verknüpfen sich mit weiteren sozialen Ereignissen zu einer Systemeinheit »Gesellschaft«, so wie bestimmte biologische Ereignisse zu Zell-Einheiten emergieren. Der Hauptunterschied zwischen sozialen Systemen und beispielsweise lebenden Systemen liegt für Luhmann in der Materialisierungsform ihre *Grenze*: Soziale „Systeme sind überhaupt nicht im Raum begrenzt, sondern haben eine völlig andere, nämlich rein interne Form von Grenze“ (1997a: 76).

„Interne Form von Grenze“ – an dieser Bestimmung scheiden sich die soziologischen Geister. Gegen Soziales lässt sich offenbar nicht anrennen, wie gegen eine Wand – und doch können Wände soziale Ereignisse sein, in Form einer Mauer zum Beispiel, auf der Menschen tanzen. Der ephemere Stoff, aus dem soziale Systeme bestehen sollen, sind »Kommunikationen«. Es handle sich bei ihnen um rein *sinnförmiges* Geschehen, weshalb sie auch nicht im Raum materialisiert seien: Sinn sei ein immaterielles und nur im Vollzug seiner Aktualisierung existentes Medium. Die Immaterialität des Mediums »Sinn« und die Selbstbezüglichkeit des Sozialen sind das Schibboleth für viele Kritiker der Systemtheorie.

Wissenschaftshistorisch gesehen handelt es sich bei beiden sozialtheoretischen Setzungen unter anderem um eine ‚Übersetzung‘ der Phänomenologie des »Bewusstseins« von Husserl in eine Phänomenologie des »Sozialen« (Luhmann 1984: 93, FN 3; Knudsen 2006: 11; Schützeichel 2008: 177). Man muss gar nicht so weit gehen, das kybernetisch angereicherte systemtheoretische

Vokabular rückwirkend auf Husserl zu übertragen, wie es manche Systemtheoretiker tun,⁶⁷ es reicht, die Übernahme zentraler phänomenologischer Motive durch die Systemtheorie selbst herauszuarbeiten, um die damit verbundenen Zumutungen besser einordnen zu können. Dazu ist zunächst zu fragen, welche Evidenz die Rede von einem immateriellen Medium »Sinn« in Zeiten nahezu totaler naturwissenschaftlicher ‚Materialisierung‘ (auch: mentaler Ereignisse, vgl. Breidbach 1996) überhaupt beanspruchen kann.

Die Frage ist von der Position eines erkenntnistheoretischen Realismus aus gestellt: Was findet, wer »Sinn« ‚in der Welt‘ sucht? Luhmann formuliert im Stil der juristischen Rhetorik des 14. Jahrhunderts: „Sinn ist [] ein *Produkt* der Operationen, die Sinn benutzen, und nicht etwa ein Weltqualität, die sich einer Schöpfung, einer Stiftung, einem Ursprung verdankt“ (1997a: 44). Für ‚Realisten‘ erschiene »Sinn« also zunächst im Zusammenhang mit spezifischen Operationen, die sich offenbar von allen anderen Gegebenheiten ‚in der Welt‘ *unterscheiden*. Daraufhin tauchten Anschlussfragen auf: Was sind das für ‚Operationen‘, die ‚Sinn benutzen‘ sollen und wie genau erscheinen sie ‚in der Welt‘? Der eingenommene Beobachterstandpunkt, der solche Fragen ermöglicht, positioniert sich zunächst in einem ‚neutralen‘ Raum des Vergleiches sinnförmiger und nicht-sinnförmiger Gegebenheiten in einer kontinuierlichen Welt. Auch der Begriff der »Operation« scheint in diesem neutralen Raum verortet. Es handelt sich um ein formales Konzept zur Kennzeichnung der kleinsten Einheit von *Prozessen in spezifischen Systemen*: Operationen sind als „Reproduktion der ereignishaften Elemente“ von Systemen „mit temporalisierter Komplexität“ (Luhmann 1984: 79) bestimmt. Das heißt, sie sind das, was beispielsweise in lebenden Systemen die Aufrechterhaltung der ‚Lebendigkeit‘ sichert, durch permanente Reproduktion der gesamten, dem Verfall ausgelieferten Zellen. Jeder einzelne Energieumwandlungsschritt einer Zelle würde systemtheoretisch als ‚Operation‘ beschrieben werden.

Im Unterschied zu den materialisierten Operationen aller nicht-sinnförmigen Systeme werden die Operationen von „Sinnsystemen“ (Luhmann 1984: 97) als Reproduktion von immateriellen „Formen mit zwei Seiten“ (Luhmann 1997a: 45) beziehungsweise als Reproduktion von „Markierungen einer Differenz“ (a.a.O.: 60) beschrieben. Um Selbiges handelt es sich auch bei der Unterscheidung sinnförmiger von nicht-sinnförmigen Gegebenheiten: Wer »Sinn« sucht, findet also immaterielle »Differenzen« – *und sich selbst*. Der Versuch einer Unterscheidung von Sinnsystemen und allen sonstigen Gegebenheiten ‚in der Welt‘ führt zur Identifizierung dieses Versuches *als* sinnförmige Operation. Jede beliebige andere Freilegung eines Fragenden der *Form seines Fragens*

67 „Bei Husserl lässt sich am Beispiel des Bewusstseins in der Tat bereits jene Figur des selbstreferentiellen Systems finden, das nicht in seiner Umwelt operieren kann und seine Selbstreferenz durch permanenten Dauerzerfall von Ereignissen – also: *in der und durch die Zeit* – sichert“ (Nassehi 2008: 165).

hätte die gleiche Entdeckung zur Folge. Jeder vermeintlich ‚realistische‘ Beobachterstandpunkt mit Blick auf unterschiedliche Gegebenheiten in einer Welt entpuppt sich beim Versuch, sich selbst zu verorten, als ‚konstruktivistische‘ Position mit Blick auf die eigenen sinnförmigen Operationen, auf einen nicht unmittelbar materialisierten (Selbst-)Beobachtungs-*Vollzug*.

Eben eine solche Entdeckung hatte das Unternehmen Husserls angeleitet: Einer ausschließlich naturwissenschaftlichen Weltbeschreibung ihren *subjektiven* Grund aufzuweisen und damit einer „Universalisierung des Naturalismus“ entgegenzutreten (Ströker 1996: XXI). Was bei Husserl eine transzendente „Subjektivität [] als die das Sein der Welt naiv vorgebende“ und „an sich Erste“ zu leisten vermag (Husserl 1996: 76), wird bei Luhmann de-transzendentalisiert und vervielfältigt. Es gibt – systemtheoretisch beobachtet – viele Systeme, die der ‚transzendentalen Subjektivität‘ Husserls funktional entsprechen: Milliarden monadischer psychischer Systeme und ein in sich ausdifferenziertes und insofern ebenfalls numerisch Vielfaches soziales System. »Psychische« und »soziale Systeme« gelten, *anders* als alle anderen in je eigenen Umwelten vorkommenden Systeme, als „erkennende Systeme“ (Luhmann 1984: 44). Sowohl die Frage nach ihrer ‚Andersheit‘ als auch deren nähere Bestimmung *sind* schon ‚erkennende‘ Operationen.

Selbst wenn ein hartnäckig ‚realistisch gesinnter‘ Beobachter zugestehen sollte, dass die Frage nach dem ‚Sein‘ von ‚Sinn‘ zirkulär sein könnte und auf einen sinnvoll Fragenden verwiese, bliebe noch zu klären, inwiefern sinnvolles Fragen zugleich das ‚Sein‘ aushebelte und sich die gesamte vermeintliche ‚Realität‘ als selbstbezügliche ‚Konstruktion‘ des Fragenden zeigte. Auf welche Weise verflüchtigt sich für ‚erkennende Systeme‘, die sich erkennend auf sich selbst richten, nicht nur die eigene Materialität, sondern auch eine kontinuierliche Welt, in der sie selbst vorkommen, *neben* sonstigen Systemen und nicht-systemförmigen Gegebenheiten? Warum verlieren wir mit der Zuwendung zu ‚erkennenden‘ Operationen den „unmittelbaren Zugang“ zur „Außenwelt“ und entdecken, es „mit einer unbekannt bleibenden Außenwelt“ zu tun (Luhmann 2009: 32) zu haben? Wie kommt es nur durch die Wende des Blicks auf sich selbst zur radikalen „*De-ontologisierung der Realität*“ (Luhmann 2009: 35)? *Sind* erkennende Operationen nicht *etwas* in der Welt?

Husserl hatte im Verlauf seiner phänomenologischen Arbeit die „absolute Subjektivität“ der Konstitution von Seiendem aufgezeigt und „Sein und Bewusstsein“ als „untrennbare Korrelate“ freigelegt (Landgrebe 1963: 26). Das würde für die zuletzt gestellte Frage bedeuten, dass sie zum ‚Bewusstsein‘ zurückverweist: Nicht nur erkennende Operationen sind nur für sich selbst ‚etwas‘, sondern *alle* seienden Gegebenheiten verdanken ihr ‚Sein‘ dem Bewusstsein: „alles, wovon wir überhaupt sinnvoll reden können als von einem Seienden, ist Index für Bewusstseinsleistungen, in denen dieses Seiende zur Gegebenheit zu bringen ist“ (a.a.O.). Auch die ‚Welt‘ gehört zur Konstitution von Seiendem: „unser Seinsglaube ist Weltglaube“ (a.a.O.: 44). Nicht ein

naturwissenschaftliches objektives Welt-Verständnis, das ‚Bewusstsein‘ neben anderen Vorkommnissen enthalten könnte, prägt den Weltbegriff der Phänomenologie Husserls, sondern eine Bestimmung von »Welt« als „das alle möglichen Gegenstände unserer Erfahrung Umschließende, der Boden“ (Landgrebe 1963: 54) und „der Horizont jeder möglichen Einzelerfahrung“ (a.a.O.: 57) – im und für das Bewusstsein. Bewusstseinsakte sind nicht *in* der Welt, sondern konstituieren Sein und Welt.

Das klingt nach radikalem Solipsismus. Wer bei ‚Bewusstsein‘ nach den wenigen Andeutungen zu Husserl an das subjektive Geschehen fortlaufender Seinskonstitution denkt, stößt an diesem Punkt unweigerlich auf das Paradox eines in sich geschlossenen Prozesses *der selbst irgendetwas sein muss*. Doch in der „Immanenz des Bewusstseins“ (Blumenberg 2006: 40) wird nicht nur die Objektivität der Welt, sondern auch die eigene Gegebenheit zum Problem: „Husserls Furcht vor den Schrecken des Solipsismus richtet sich nicht auf die Einsamkeit des Einzigen ohne Welt, sondern auf die Nichtigkeit der eigenen Erkenntnis als der Unbegründetheit ihrer zentralen Begriffe“ (Blumenberg 2006: 59). Eine vorläufige *Entparadoxierung* erfolgt durch die Verschiebung des Bewusstseins ins Extramundane: „absolute Gewissheit [kann] nur in einem Bewusstsein auftreten, das selbst nicht ein Stück der Welt ist“ (Blumenberg 2006: 64). Die *Wiedergewinnung von Objektivität* erfolgt im Spätwerk durch die Einführung von Intersubjektivität, auch wenn Husserl „sich damit die Schwierigkeit einhandelte, das absolute transzendente Ich in den Plural setzen zu müssen“ (Blumenberg 2006: 65).

Das ‚absolute transzendente Ich‘ *ist* nicht in der objektiven Welt und kann von keinem Ort außerhalb seiner selbst – und seinesgleichen – eingesehen werden. Als Bedingung der Möglichkeit für ‚Seiendes‘ impliziert es eine Phänomenologisierung der Welt: Vormaliges Ontisches wird in Phänomenales verwandelt und als Leistung transzendentaler ‚Iche‘ freigelegt. Mit Husserl wird dementsprechend eine mit der Zuwendung zum Bewusstsein einhergehende radikale De-Ontologisierungsbewegung vollzogen. Betrachtet man die Seins-Frage mit der Verschiebung ins Transzendente nicht als aufgehoben, bliebe es möglich, zu fragen, was ein transzendentes Ich sei, doch das führte in metaphysische Gefilde (Landgrebe 1963: 82ff.). Luhmann vermeidet sowohl einen metaphysischen Unterton als auch die Implikationen einer transzendentalen Fassung erkennender Operationen. Er ersetzt die „Unterscheidung transzendental/empirisch durch die Unterscheidung System/Umwelt“ (Luhmann 2009: 34) und verlagert so die Relativität der Außenwelt ins Innere ganz unterschiedlicher Systeme, gewissermaßen ins Empirische. Die *Bewegung* ist selbstbeschreibend⁶⁸ die gleiche wie bei Husserl: Es gilt, die eigenen Operationen zu

68 Knudsen rekonstruiert detailliert, welche Schwierigkeiten sich bei einer allzu „leichtfüßigen“ Vereinnahmung phänomenologischer Erkenntnisse durch die Systemtheorie“ ergäben (Knudsen 2006: 113).

erkennen. Nur die beobachtungsleitende *Unterscheidung* wird variiert: Sinnförmige Operationen erkennen sich selbst nicht in einer extramundanen Denksphäre, sondern im ‚realen‘ Vollzug.⁶⁹ Die welterschließenden Operationen erkennender Systeme unterscheiden sich nicht von den selbsterschließenden Operationen. Dass ein derartig ‚verweltlichtes‘ Operieren immateriell sein soll, ist bislang allerdings nur behauptet, nicht begründet worden. Von welcher Beschaffenheit sind die ‚Formen mit zwei Seiten‘ und die Relationen der Differenzen, die es erkennenden Systemen ermöglichen sollen, zu *sein*?

Hinsichtlich des ontologischen Status der Operationen erkennender Systeme stellt Luhmann fest: Sie mögen sein, doch habe man mit dieser Feststellung noch nichts gesagt. Es sei schlichtweg unfruchtbar, nach ‚Sein oder Nicht-Sein‘ zu fragen, wenn *beides* „unbeweisbar“ bleibt (Luhmann 2009: 36). Aufgrund eines fehlenden Beobachterstandpunktes *außerhalb* der eigenen Operationen seien es die *eigenen* Unterscheidungen, die über die Beschaffenheit von ‚Sein oder Nicht-Sein‘ entschieden. Daraus folgt, vereinfacht: *Was* erkennende Operationen sind, hängt ab von den erkennenden Operationen, die sie vollziehen. Nur mittels Unterscheidungen können sinnförmige Operationen sich selbst beobachten. Das eigene ‚Sein‘ wird zur instabilen Angelegenheit eines Unterscheidungsprozesses, der sich im Vollzug nicht zu völliger Selbsttransparenz aufschwingen kann – da jede Selbstbeschreibung eine Selbstunterscheidung voraussetzt, die als Unterscheidung erst mit der nächsten Unterscheidung beobachtbar wird. Die Mitbeobachtung der Kontingenz des Unterscheidens schließt aus, zu *abschließenden* Antworten darüber zu gelangen, wer oder was man selbst sei. Das hatte Husserl laut Blumenberg noch anders gesehen: „Husserl hätte den Einwand [...] gegen das Postulat der Reduktion nicht gelten lassen, dass das Dunkel des Selbst [...] nie ganz aufgelöst werden könne und folglich die Reduktion Restlosigkeit nicht zu erreichen vermag“ (2006: 88).

Wie kommt es nun systemtheoretisch beobachtet zu einer vorläufigen Antwort auf die Frage, was das Soziale sei? Wie kommt es, mit anderen Worten, zu der Beobachtung des Sozialen als sinnförmig operierendes System ohne eine Materialisierung im objektiven Raum bei gleichzeitiger Dekonstruktion des objektiven Raumes und seiner Rückbindung an die ‚Innenwelt‘ erkennender Systeme? Welche unterscheidend selbstgeschaffenen Indizien erlauben eine Selbstbeschreibung des Prozessierens entlang von (diesen) Unterscheidungen? Anders gefragt: Wie kommt das soziale System zu sich selbst?

69 Bei „allem Beobachten und Beschreiben (auch bei dem zweiter und dritter Ordnung) [handelt] es sich um kontextabhängige Realoperationen []“ (Luhmann 1997a: 1117) – „um »doing what comes naturally«, um es mit Stanley Fisch zu formulieren“ (a.a.O., FN 392).

Das Bewusstsein, das laut Husserl zunächst immer schon ‚bei den Dingen‘ ist, kommt zu sich selbst in der theoretischen Einstellung, die sich der ‚natürlichen Einstellung‘ lebensweltlicher Gewissheiten widersetzt: „In der Lebenswelt ist der Seinsglaube sich selbst verborgen“ (Blumenberg 2006: 77). In der theoretischen Einstellung kommt es zur „lebensweltlichen Vollzugsenthaltung (*epoché*)“ (a.a.O.: 85) und zur Verwandlung in einen „reinen Zuschauer“ (a.a.O.: 86), der zur „reinen Subjektivität“ führe, zur Freilegung „der intentionalen Leistungen, aus denen [die Welt] entspringt, und das heißt: sie verstehen in ihrem Ursprung aus absoluter Subjektivität“ (Landgrebe 1963: 89). Die theoretische Einstellung wiederum wird im Spätwerk geschichtsphilosophisch begründet: Erst die „neuzeitliche Geistesentwicklung“ (a.a.O.: 88) macht sie (wieder) möglich und nötig. „Erstmalig zum Durchbruch gekommen“ sei sie schon „im griechischen Menschentum“, es handle sich um ein „Telos“ des „europäischen Menschentums“ (a.a.O.).

Von dergleichen Pathos ist Luhmann frei. Die autologische Wende der Gesellschaft wird zwar ebenfalls historisch rückgebunden, an die sich „seit dem 19. Jahrhundert“ ausbreitende „Fixierung des sozialen Interesses auf ein Beobachten des Nichtbeobachtenkönnens“ (1997a: 1080) – doch das klingt kaum nach geschichtsphilosophischer Überhöhung. Die Entdeckung von gesellschaftlichen „Latenzen“ unter anderem im Roman, in der Psychoanalyse, in der Soziologie führe „die moderne Gesellschaft“ zunächst zu einem Interesse am Beobachten des Nichtbeobachtenkönnens und dann zur Rückwendung auf „das Paradox des Beobachters als des eingeschlossenen ausgeschlossenen Dritten“ und damit „zum Paradox als Abschlussgedanken: Der Beobachter ist das Unbeobachtbare“ (1997a: 1081). Luhmann macht für das ‚Unbeobachtbare‘ einen schon im gesellschaftlichen Beobachten von Latenzen enthaltenen Vorschlag: *Der Beobachter ist die Gesellschaft selbst*. Im Beobachten immer schon ‚bei den Dingen‘ gewesen vollzieht sich spätestens 1984 die gleiche Wende, wie sie Husserl achtzig Jahre zuvor in der theoretischen Einstellung phänomenologisch vorgenommen hatte: Beim Beobachten des Beobachtens wird die Welt plötzlich zum kontingenten Phänomen gesellschaftlicher ‚Intentionalität‘.

An die Stelle von Intentionalität treten Selbst- und Fremdreferentialität (Schützeichel 2008: 179). An die Stelle der Transzendentalität des Bewusstseins tritt die Differenz von gesellschaftlichen Beobachtungen erster und zweiter Ordnung. »Sinn« und »Zeit« bleiben Grundbegriffe der als Parallelaktion zur Phänomenologie Husserls ausgerufenen Systemtheorie Luhmanns. Mit der Übernahme von »Sinn« als ‚Weltform‘ erkennender Systeme werden – wie in diesem Unterkapitel schon schemenhaft erarbeitet – alle Informationen über ‚Weltliches‘ inklusive des eigenen Vorkommens in einer Welt vieler Welten rückgebunden an systemeigene „Ordnungskräfte“ (um

einen Terminus Lindemanns aufzugreifen, der für die folgenden Überlegungen noch von Interesse sein wird, vgl. Lindemann 2014: 67ff.).

Die Setzung einer Differenz erkennender Systeme von nicht-erkennenden Systemen erfolgt durch sozialsystemimmanente Strukturbildungen, die um ihre eigene Kontingenz ‚wissen‘ beziehungsweise um die Unmöglichkeit, von außen auf sich und anderes zu ‚blicken‘. Eben dieses ‚Kontingenzbewusstsein‘ soll nun angezapft werden, um eine erste Variation systemtheoretischer Differenzierungen zu erschließen und die Weltform »Sinn« auf *alle lebenden Systeme auszudehnen*, statt mit unterschwelligen anthropozentrischen Annahmen zu operieren und seien diese noch so wissenssoziologisch eingehegt.

Dazu sei in einem ersten Schritt daran erinnert, was aus nicht-konstruktivistischer Perspektive als das Besondere von Sinn-Formen schon herausgearbeitet worden war: ihre Nicht-Materialisierung innerhalb eines relative Örtlichkeiten begründenden Raumkontinuums. An einem »Sinnereignis« lässt sich nicht stoßen wie an einem Stein. Des weiteren war die Differentialität und Selbstbezüglichkeit phänomenologisch-systemtheoretischer Sinn-Ereignisse erwähnt worden, sowie ihre Temporalität: »Sinn« gilt als „basal instabil“ (Luhmann 1984: 99), als flüchtiges Vorkommnis mit inhärenter Selbstaflösungstendenz. Kein systemtheoretisch beobachtetes Sinn-Ereignis hat aus sich selbst heraus Bestand.

Betrachtet man die *formalen* Beschreibungen der Weltform »Sinn« ohne im Hintergrund die neuzeitliche Leitdifferenz einer Natur-Kultur-Unterscheidung mitzuführen, wo »Sinn« gleichsam automatisch auf der Kulturseite verortet wäre und »Natur« asymmetrisch als Effekt von »Kultur« erschiene, lässt sich erahnen, weshalb »Sinn« weder ein heimlich anthropozentrisches noch ein offen kulturkonstruktivistisches Medium sein muss: Seine Bestimmungen sind hinreichend allgemein, um *jede* immaterielle, selbstbezügliche differentielle und temporalisierte Informationsverarbeitung zu meinen. Als solche aber können alle *leiblichen* Autopoiesen gelten, die *lebendige* Positionalitäten begründen, selbstbezügliche System-Umwelt-Verhältnisse jenseits einer Sphäre bloßer Körper.

3.1.2 Systemtheorie und Lebenstheorie

Die erste Variation eines systemtheoretischen Ur-Themas basiert auf einer Engführung der Positionalitätstheorie Plessners und der Systemtheorie Luhmanns.

Mit phänomenologischen Mitteln versucht Plessner, der „wesensmäßigen“ Beschaffenheit lebendiger Dinge habhaft zu werden, eine „Lebenstheorie“ (Plessner 1975: 89) zu formulieren, an deren Ende auch Mensch und Mitwelt ihren besonderen Ort innerhalb einer natürlichen Welt

aufgewiesen bekommen sollen. Die *Erscheinung* von „Frosch oder Palme“ unterscheide sich zunächst nicht von „Stein oder Schuh“, nur hätten „die belebten Dinge gegenüber den unbelebten das Plus jener rätselhaften Eigenschaft des Lebens“ (a.a.O.). Dieses ‚Plus‘ vermutet Plessner in kritischem Anschluss an Driesch in einer besonderen Form von „Ganzheit“, ohne dem entelechischen Neovitalismus Drieschs folgen zu wollen. Stattdessen konzentriert er sich quasi postmodern auf eine Differenz – den besonderen Zwischenraum lebendiger Dinge zwischen sich und ihrer Umwelt. Er stellt fest: „lebendige Körper haben eine erscheinende, anschauliche Grenze“ (a.a.O.: 100), sie sind ihr eigener „Grenzübergang“ (a.a.O.: 103).

Die Ausdifferenzierung von Grenzrealisierungen innerhalb der Sphäre Lebendigen ist es, die Plessner zum geeigneten Kontrapunkt auf dem Weg zu einer Sozialtheorie leiblicher Systeme macht. Mit der Erarbeitung der Selbstaufrechterhaltung eines lebendigen Dinges durch Grenze-*Sein*, statt bloßen Grenze-Habens (das anorganische Dinge ausmache), kommen nicht nur systemtheoretisch vertraute Eigenschaften ins Spiel, unter anderem seine „Zeithaftigkeit“ (a.a.O. 183), die Einheit der Differenz von Aktualität und Potentialität (a.a.O. 172), „die Geschlossenheit des eigenen Systems“ – bei aller „Wechselwirkungsgemeinschaft mit den anderen physischen Dingen“ (a.a.O. 194). Es kommt auch eine Sphäre des In-der-Welt-Seins in den Blick, die *zwischen* Natur und Kultur zu liegen scheint, jenseits materialer Grenzen und diesseits semiotischer Differenzen. Es ist die Sphäre des Leiblichen, von der sich sagen lässt, sie sei beständiger „Übergang“ (a.a.O. 203) – real, aber weder material noch signifikat. Plessners *Phänomenologie differenter Übergangs-Formen* ist es, die ihn für eine lebens-theoretische Re-Fundierung der Systemtheorie in Frage kommen lässt.

Dabei scheint die Transformation dessen, was Maturana ‚Kognitionen‘ nennt, in ‚Leiblichkeiten‘ erst einmal naheliegender, als eine Engführung von Positionalitäts- und Systemtheorie, zumal Luhmann selbst seine Überlegungen in kritischer Auseinandersetzung mit Maturanas Autopoiesis-Konzept entfaltet. Doch der Mehrwert Plessners liegt gerade in der Konzentration auf *Einheit und Differenz* lebender Grenzrealisierungen.

Die Durchführung der Engführung beginnt mit Luhmanns Selbstpositionierung im Feld lebens-theoretischer Beschreibungen von ‚Mensch‘ und ‚Gesellschaft‘. Seine Einführung einer genuin *sozialen* Autopoiesis, die gegenüber „Bewusstsein“ und „Leben“ auf *eigenen* selbsterzeugten Elementen beruhe, statt unmittelbar ein lebendes System zu sein (Luhmann 1995d: 56) basiert auf einer Differenzierung, die suggeriert, es mit je für sich seienden Systemen zu tun zu bekommen, mit Sachverhalten „sui generis“ (Luhmann 1995e: 115). Gleichzeitig scheint die *Ablösung* der drei Autopoiesen voneinander nicht so ohne Weiteres durchführbar, Luhmann selbst verweist darauf, es sei in „der Literatur“ zum Autopoiesiskonzept „noch nicht zu einer

hinreichenden Differenzierung lebensmäßiger, bewusstseinsmäßiger (psychischer) und kommunikativer (sozialer) Systeme“ gekommen (Luhmann 1995x: 171, FN 5).⁷⁰ Sein Bemühen, diese Differenzierung voranzutreiben, soll rekonstruiert werden, womit die Schwächen der Ausdifferenzierung der drei Autopoiesen in den Blick geraten (*A) Soziale Autopoiesis?*). In einem zweiten Schritt wird auf das ‚Ursprungskonzept‘ von Maturana und/oder Varela näher eingegangen werden, um die Schwächen eines nicht weiter ausdifferenzierten Autopoiesis-Konzeptes herauszuarbeiten (*B) Biologische Kognitionen?*). In einem dritten Schritt schließlich wird auf der Grundlage einer kritischen Auseinandersetzung mit Gesa Lindemanns sozialtheoretischer und methodologischer Lesart Plessners eine eigenständige Plessner-Rekonstruktion vorgelegt, die der Undifferenziertheit der Autopoiesis-Konzeption Maturanas/Varelas und der Überdifferenziertheit der Autopoiesis-Konzeption Luhmanns eine mittlere Position entgegenhält, die sich auf die *Übergänge* zwischen differenzierbaren Autopoiesen konzentriert und auf diesem Weg eine Konvergenz von System- und Positionalitätstheorie möglich macht (*C) Sinnförmig leben*)

A) Soziale Autopoiesis?

Systeme, die ihre eigenen Elemente erzeugen, denen eine konstitutive Dauerlosigkeit beschieden ist, die also „unaufhörlich durch das System dieser Elemente selbst reproduziert werden müssen“ gelten als autopoietische Systeme (Luhmann 1984: 28). Sie erhalten sich mittels Formen von Selbstreferenz, die ineins „Grenzerhaltung (boundary maintenance)“ und „Systemerhaltung“ (Luhmann 1984: 35, Herv.i.O.) leisten, durch die Aufrechterhaltung einer basalen Differenz von System und Umwelt. Elemente autopoietischer Systeme gelten nicht nur als zeitlich instabil, sondern als „ontisch nicht vorgegeben“ (Luhmann 1984: 42). Sie werden zu Elementen nur durch die Selbstreferenz der relationierenden Systeme.

Der Übergang von einer allgemeinen Theorie autopoietischer Systeme zu spezifischen Formen autopoietischer Systeme erfolgt bei Luhmann durch die Einführung des Sinn-Begriffes, der unter anderem lebende Systeme von Bewusstsein/Kommunikation trennt. Wie kommt es nun zu dieser ersten konstitutiven Unterscheidung? Luhmann beschreibt Sinn als Ergebnis der Herausbildung einer „emergenten Ebene der Evolution“ (Luhmann 1984: 141), die gleichursprüngliche psychische und soziale Systeme ‚entstehen‘ lässt, auf dem Weg sich schließender Vernetzungen differenter sinnförmiger Relationen. Zugleich ironisiert er eine derartige Antwort, die „nur eine Metapher, die nichts erklärt“ ins Spiel bringe (Luhmann 1984: 413). Man hat offenbar noch nicht viel gesagt,

⁷⁰ Den Hinweis verdanke ich Lindemann 2014: 137, FN 19.

wenn man ‚Emergenz‘⁷¹ und ‚Evolution‘ behauptet. Physische, chemische und organische System würden jedenfalls „nicht unter der Form von Sinn operieren“ (Luhmann 1984: 147). Das *Verhältnis* von psychischen und chemischen Systemen einerseits, organischen Systemen andererseits interessiert Luhmann weder in logischer noch in genetischer Hinsicht. Auch Reflexionen auf das Verhältnis von organischen Systemen und sinnförmig operierenden Systemen fehlen weitestgehend – wenn man von dem grundsätzlichen konstruktivistischen Diktum absieht, über alle nicht-sinnförmigen Gegebenheiten nur sinnförmig und auf der Grundlage selbsterzeugter Rekursionen sprechen zu können. Mit dem von Maturana entlehnten Begriff der „strukturellen Kopplung“ (Luhmann 1990: 102) geraten bottom-up-Relationen zeitweilig in den Blick, als spezifische Irritationsquelle ohne *direkte* Wirkmöglichkeit auf die Operationen selbstreferentieller Systeme. Lebende Systeme können Sinnsysteme wenn überhaupt nur in Form von Sinn ‚tangieren‘. Da eine „strukturelle Kopplung“ organischer und sozialer Systeme sogar gänzlich ausgeschlossen wird, „bloß physikalische, chemische oder organische Ereignisse (Tod zum Beispiel) können nur destruktiv wirken“ (Luhmann 1995a: 17), steht höchstens noch eine strukturelle Kopplung von nicht-sinnförmigen Systemen und psychischen Systemen zur Disposition. Ob diese umgekehrt auch beispielsweise lebende Systeme irritieren können, scheint nicht so ohne Weiteres mit Luhmann beantwortbar, da die Übersetzbarkeit von ‚Sinn‘ in ‚Leben‘ in seinem theoretischen Setting eine hohe Hürde zu nehmen hätte: Sinnförmige Ereignisse müssten ‚materialisiert‘ werden.

Die Asymmetrie struktureller Kopplungen, ihr Funktionieren in nur eine Richtung, von ‚unten‘ nach ‚oben‘ (wenn Emergenzebenen räumlich beobachtet werden), könnte ein erstes Indiz für theoretische Variationsspielräume sein, doch dazu bedarf es noch eines genaueren Blickes auf die explizit thematisierten Verhältnisse von geschlossenen (teilweise autopoietischen) System-Typen zueinander. Physikalische, chemische und organische Systeme werden metaphorisch tatsächlich als „tieferliegend“ (Luhmann 1982: 209) bezeichnet, in Relation zu sinnförmig operierenden Systemen, was für das verhandelte Problem recht aufschlussreich scheint, da ein räumlicher Zusammenhang hergestellt wird, ein gemeinsamer Vergleichsraum, in den sich ‚höher‘ und ‚tiefer‘ einschreiben können. Sich selbst als ‚höherliegendes‘ System zu beobachten impliziert eine Stufung, die bei streng relationistischer Konzeption der Autopoiesen eigentlich ausgeschlossen werden müsste. Sinnförmige Systeme verorten sich mit Luhmann offenbar selbst in einer Umwelt, die sie in Komplexitätstheoretischer Hinsicht zugleich verachten und fürchten.

Einerseits erscheint die Umwelt in Form eines asymmetrischen Komplexitätsgefälles zuungunsten des sie daraufhin beobachtenden Systems: „Die Komplexität der Umwelt ist größer als die

71 Inwieweit Luhmanns Theorie sozialer Systeme im Lichte aktueller Emergenzdebatten plausibel als Emergenztheorie gelten kann, diskutiert u.a. Lohse (2011). Vgl. dazu auch C).

Komplexität des Systems“ (Luhmann 1982: 210). Andererseits erscheinen andere Systeme in der Umwelt als ‚tieferliegend‘, was heißen könnte: Das dies beobachtende System geht davon aus, selbst nicht nur später (Evolution) gekommen zu sein, sondern vor allem: *komplexer* zu sein als die beobachteten Systeme. Denn worin sonst könnten sie ‚höher‘ liegen? Luhmann argumentiert nicht als simpler Vertreter einer systematischen Komplexitätssteigerung ‚der Welt‘ durch die Evolution sinnförmig operierender Systeme, im Gegenteil. Er wird nicht müde zu betonen, dass »Komplexität« ein system- und umweltrelativer Begriff und »Emergenz« nicht einfach eine „Akkumulation von Komplexität, sondern Unterbrechung und Neubeginn des Aufbaus von Komplexität“ sei (Luhmann 1984: 44). Nichtsdestotrotz tauchen in seinem Gesamtwerk immer wieder Formulierungen auf, die auf evolutionäre Komplexitätssteigerungsprozesse verweisen. Nicht nur erscheint das gegenwärtige Gesellschaftssystem als immer komplexer gewordenes Phänomen, mit entsprechender Komplexitätssteigerung der appräsentierten Umwelt der Gesellschaft (Luhmann 1982: 212), vor allem greift Luhmann auf Parsons Konzept „evolutionärer Errungenschaften“ (bei Parsons: ‚Universalien‘) zurück, die zunächst Komplexität „reduzieren, um auf der Basis der Restriktion *höhere Komplexität* organisieren zu können“ (Luhmann 1997a: 507, Herv.v.A.K.). Eine Eigenschaft derartiger Errungenschaften sei ihre Tendenz, „Resultate der Evolution zu zementieren“ (a.a.O.: 510). Sinnsysteme könnten systemtheoretisch beobachtet eine ‚evolutionäre Errungenschaft‘ sein – komplexer als alle Systeme, die ‚vorher‘ da waren.

Würde Luhmann die Differenz zwischen nicht-sinnförmig und sinnförmig operierenden Systemen ausschließlich mittels eines Komplexitätsgefälles beschreiben, sänten die Argumentationslasten, Zusammenhänge und Übergänge zu ‚niederen‘ Systemformen sichtbar zu machen, beträchtlich. Das Haupthindernis scheint allerdings die Sinn-Form selbst zu sein, die sich (sozialtheoretisch) als differente autopoietische System-Erscheinung gegenüber unter anderem lebenden Systemen beschreibt. Wie aber definiert die Theorie sozialer Systeme ‚Leben‘, um eine derartige Differenz plausibel ein- und fortführen zu können? Offenbar knüpft Luhmann an Maturanas Kurzschluss von Autopoiesis und Kognitionen zwar an (Luhmann 1995c: 38). Konstituierende Operationen lebender Systeme werden meines Erachtens allerdings nirgends thematisiert. Wenn von ‚Leben‘ die Rede ist, dann mit Verweis auf „Zellen“ (Luhmann 1995b: 29), „Gehirne“ (Luhmann 1995a: 17) oder „Immunsysteme“ (Luhmann 1995j: 191), aber die Besonderheit von deren ‚kognitiven Autopoiesen‘ gegenüber den ‚sinnförmigen Autopoiesen‘ von Bewusstsein und Kommunikation wird nicht expliziert. Es wird nur darauf verwiesen, man werde mit dem Autopoiesis-Konzept dazu verführt, „nach autonomen Formen der Produktion und Reproduktion der Einheit eines Systems zu suchen, also zumindest die Möglichkeit nicht außer acht zu lassen, dass lebende Systeme, bewusste Systeme und soziale Systeme ihre je eigene Weise der Autopoiesis auf verschiedene Weise zustande

zu bringen“ (Luhmann 1995d: 56). Luhmann ist offenbar zu sehr beschäftigt, die interne Differenzierung von »Kommunikation« und »Bewusstsein« zu sichern, als dass er sich darüber hinaus noch hätte Gedanken machen wollen über die autopoietische Eigenheit von »Leben« – aus Sicht seines Sozialtheorie-Vorschlages. Diese Ignoranz könnte auf einer selbst nicht weiter thematisierten Evidenz basieren: Einer mit dem Konzept der Autopoiesis nur oberflächlich ‚überwundenen‘ Differenz von Natur und Kultur⁷².

Die *Nicht-Thematisierung der besonderen Operationen lebender Systeme* bringt eine **erste** signifikante Unschärfe in das theoretische Gesamtarrangement. Wie wird nun die Differenz von »Sozialem« und »Bewusstsein« inszeniert, die für das Funktionieren einer Theorie autopoietischer sozialer Systeme von besonderer Bedeutung sein musste und die ein Hauptangriffspunkt vieler Gegner der Systemtheorie wurde?

Soziale Systeme gelten als emergent gegenüber Bewusstsein, sie basieren auf der „Koinzidenz von Bewusstsein“ (1995c: 39), auf dem Zusammentreffen von sinnförmig operierenden „Prozessoren“ (1984:), die selbst als autopoietische Systeme gelten. Die Hauptdifferenz zwischen »sozialen Systemen« und »Bewusstseinen« läge in ihrer basalen System-Umwelt-Differenz: Soziale Systeme kommunizieren, Bewusstseine „denken“ (1995c: 42) beziehungsweise „nehmen wahr“ (1995a: 17).⁷³ Mit der unterstellten *Abhängigkeit* sozialer Systeme von Bewusstseinen bei gleichzeitiger operativer Geschlossenheit beider Systemtypen stelle sich Luhmann nun die Frage: „Wie kann Kommunikation sich selbst reproduzieren, wenn sie dabei auf nervös vibrierende Gehirne und quirliges Bewusstsein vieler angewiesen ist?“ (Luhmann 1995c: 39). Um dann lakonisch festzustellen: „Offenbar gelingt es, Kommunikation an Kommunikation anzuschließen und dafür die unentbehrlichen Bewusstseinszustände zu aktivieren, obwohl die dafür notwendige Umwelt, die Bewusstseinssysteme, aus hochlabilen, eigendynamischen, zerstreuten Mentalzuständen besteht, die (außer im Einzelbewusstsein) nicht direkt aneinander angeschlossen werden können“ (a.a.O.: 40). Eine Gefüge *notwendiger* Autopoiesen, bis es zur Herausbildung von sozialen Systemen komme wird hier schemenhaft sichtbar, durch die Erwähnung von Gehirnen *und* Bewusstseinen. Offenbar hängt auf geheimnisvolle Weise zusammen, was zugleich unterscheidend getrennt wird und

72 Schwietring verweist auf Luhmanns *Selbstbeschreibung*, jenseits dieser Unterscheidung zu argumentieren (2006: 224). Der (Anti-)Kultur-Begriff Luhmanns ist auf Sekundärliteraturebene in den letzten zwanzig Jahren immer wieder thematisiert worden, ohne jedoch die Implikationen einer sozialsystem-internen Unterscheidung von lebenden, bewusstseinsförmigen und kommunikationsförmigen Autopoiesen im Rahmen dieser Auseinandersetzung zu reflektieren. Auch diese Nicht-Diskussion steht noch unter dem Verdacht, der Evidenz einer basalen Natur-Kultur-Unterscheidung aufzusitzen, bei aller Hyperreflektiertheit auf die Konsequenzen eines von nichts mehr hinreichend unterschiedenen Kulturbegriffes (vgl. Baecker 2003). Mit dieser Unterstellung folge ich Descolas These eines „epistemologischen Kontinuums, in dem sich alle [Modernen, Anm.v.A.K.] bewegen“ – zwischen naturalistischem Monismus und kulturalistischem Relativismus, kurz: zwischen Natur und Kultur (2013: 130).

73 Ein signifikanter Unterschied, auf den noch näher einzugehen sein wird.

„strukturelle Kopplungen“ könnten ein zu schwaches Konzept sein, diesen Zusammenhang zu explizieren.

Denn eine **zweite** Unschärfe schleicht sich in die Ausarbeitungen Luhmanns zum Verhältnis von Bewusstseinen / sozialen Systemen ein: Die gleichzeitige Behauptung *asymmetrischer* (Luhmann 1995c: 39) und *komplementärer (symmetrischer)* (a.a.O.: 45) Kopplungen. Während einerseits Bewusstsein auch ohne Kommunikation auskomme, aber nicht umgekehrt (Asymmetrie), fungieren sie *wechselseitig* als Irritationsquelle (Symmetrie). Wird die Gleichzeitigkeit von Symmetrie und Asymmetrie nicht durch Verschiebung auf unterschiedliche Ebenen oder in unterschiedliche Zeiten entparadoxiert, lässt sie sich als Hinweis darauf lesen, dass es sich vom sozialen System aus nicht hinreichend entscheiden lässt, in welchem Verhältnis es zu psychischen Systemen steht: ob in einem komplementären Abhängigkeitsverhältnis *und/oder* in einer einseitigen Abhängigkeit. Diese Unsicherheit scheint beim Verhältnis von Materie/Leben und Sinn nicht aufzutreten, wo Kopplungen von vornherein asymmetrisch konzipiert zu sein scheinen: Die Irritationen können offenbar *nur* von „unten“ nach „oben“ laufen (was sich *gesellschaftstheoretisch* einholen lässt: „wir“ (Modernen) nähmen schlichtweg nicht mehr an, „auf altindische Weise durch Konzentration des Bewusstseins die Verhältnisse beeinflussen“ zu können (1995c: 37)). Das heißt für die hier verfolgte Frage, die zweite angedeutete Unschärfe innerhalb des Gesamtkonzeptes eröffnet weiteren theoretischen Spielraum, in dem das Verhältnis von lebenden und sozialen Systemen präziser artikuliert werden kann als es momentan bei Luhmann der Fall zu sein scheint.

Eine **dritte** Unschärfe schimmert dort durch, wo es um die Frage der ‚Trägerschaft‘ von »Bewusstsein« geht. Einerseits wird es als autopoietischer *Denkzusammenhang* beschrieben, andererseits als Fortsetzung von *Wahrnehmungen*. Zugleich operiert die Systemtheorie mit einer *impliziten* strukturellen Kopplung von ‚Mensch‘ und »Bewusstsein«, auch wenn sie polemisch darauf verweist, wie „unvermeidlich dilettantisch“ eine Selbstbeschreibung als ‚Mensch‘ nun einmal sei (1995k: 274) – angesichts der aktuellen Theorielage seiner radikalen Dekomponierbarkeit. Eine *sozialtheoretische* Diskussion der Erscheinungsweise derjenigen, die von evolutionären Prozessen mit ‚Bewusstsein‘ bedacht worden sind, findet nicht statt und stattdessen verschiebt sich die Frage ins Gesellschaftstheoretische: Wer *für Gesellschaft* als »Person« erscheint, gilt (nun wieder sozialtheoretisch beobachtet) als Träger von »Bewusstsein«. Zwar ließe sich wissenssoziologisch feststellen, dass es einen historischen Wandel gegeben habe, in welcher Gestalt »Personen« erscheinen konnten (also: in Form von Göttern, Engeln, Tieren, Toten usw., 1995c: 50), doch nach „heutigem Sprachgebrauch *sind* Menschen Personen“ (1995h: 161, Herv.i.O.) und es bliebe hinzuzufügen: theoriologisch offenbar *nur* Menschen (so sozialtheoretisch unterkomplex diese Beschreibungsform auch sein mag). Die offensive Verschiebung von ‚Menschen‘ in die

Umwelt von Gesellschaft scheint unter der Hand mit einer weniger offensichtlichen Beharrung einherzugehen: von ‚Menschen‘ als den einzigen, die ‚Gesellschaft‘ irritieren können. Diese gleichzeitige Ein- und Ausschlussbewegung könnte auf einer nicht reflektierten strukturellen Kopplung von Sozial- und Gesellschaftstheorie gründen: Das ‚uns‘ (‚Modernen‘) erwachsene Selbstverständnis fließt bei aller Radikalität der Theorieanlage, bei allem Bruch mit ‚alteuropäischen‘ Denkmustern in sie ein. Anthropozentrische Ausgangsannahmen werden auf diesem Wege einerseits irritiert, andererseits in mehr oder weniger verschleierter Form fortgeführt.⁷⁴ Denn die strukturelle Kopplung von sozialem System und Bewusstsein erfolgt laut Luhmann über *Sprache* (Luhmann 1995c: 41), man könnte (theoretische Unterkomplexität erneut in Kauf nehmend) präzisieren: *Menschen*sprache. Walgesänge finden keinen Widerhall in der Theorie sozialer Systeme.⁷⁵

Wie verhält sich nun das schon nicht sonderlich klare Diktum, die Operationen von »Bewusstsein« seien Denken oder Wahrnehmen zum Medium »Sprache«? Eine potentielle *Kombination* aus „Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Wollen“, eine kumulative Beschreibung von ‚Bewusstsein‘ lehnt Luhmann explizit ab (1995b: 26). Man müsse *eine einzige* elementare Operation bestimmen können, um von *einem* operativ geschlossenen System sprechen zu können. Offenbar fiel diese Festlegung Luhmann nicht leicht, sonst hätte er sich für eines der beiden – Denken oder Wahrnehmen – entschieden⁷⁶. So oszillieren die Texte, je nach Kontext und argumentativem Operationsbedarf, zwischen beiden Operationen (‚Fühlen‘ und ‚Wollen‘ fallen bezeichnenderweise sofort wieder vom Tisch). Um ein sprachförmiges Operieren auf Bewusstseinsebene möglich zu machen, hätte sich Luhmann theoretisch auf ‚Denken‘ festlegen sollen, was von Husserl herkommend auch nicht weiter überraschend gewesen wäre. Doch zugleich braucht er ‚Wahrnehmungen‘ als elementare Operation, um unter anderem Interaktionen unter Anwesenden

74 In seinen kommunikationstheoretischen Ausführungen verhehlt Luhmann nicht, dass es (ihm) mit Kommunikationen nur um Menschen geht: „Der Ausweg aus der damit angezeigten Herausforderung [des sozialen Feldes, passende kognitive Ausgangsbedingungen bei einer ‚irdischen Art‘ zu verlangen, Anm.v.A.K.] liegt in der gleichzeitigen Entwicklung von *extremer Sozialabhängigkeit und hochgradiger Individualisierung*, und das wird erreicht durch den Aufbau einer komplexen Ordnung sinnhafter Kommunikation, die dann die weitere Evolution des Menschen bestimmt“ (1997a: 193).

75 Mit dieser Rekonstruktion scheine ich auf einer Linie zu liegen mit Lindemanns ‚Anthropozentrismus‘-Vorwurf, den sie nicht nur gegen Luhmann richtet. Es sei „generell in der soziologischen Theorie“ eine „naive Gegenstandsbestimmung“ beobachtbar, es als Soziologin mit *Menschen*-Sozialität zu tun zu haben – in welcher sozialtheoretisch modellierten Form auch immer (Lindemann 2009: 41).

76 Der in den Sozialen Systemen noch lose mit Frege assoziierte präferierte Begriff der „Vorstellung“ (Luhmann 1984: 355f.) wird weiterverwendet (Luhmann 1995d: 62), allerdings sehr vereinzelt, weswegen auf ihn nicht näher eingegangen wird. Von Frege wird sich in späteren Texten aber explizit abgegrenzt: „Für den Fall des Bewusstseins wollen wir, um dessen Eigentümlichkeiten genauer bezeichnen und analysieren zu können, diese rekursiv erzeugten selektiven Ereignisse *Gedanken* nennen (ohne dabei zu sehr an Denken zu denken oder gar an Frege).“ (Luhmann 1995d: 60f., Herv.i.O.)

beschreiben zu können (1997a: 814). Mit dieser Unentschiedenheit kommt es zu Überlagerungen wie dieser: „Auch Kommunikation muss natürlich wahrgenommen werden, anders wäre sie dem Bewusstsein unzugänglich; aber ihre Wahrnehmung ist eine hochspezialisierte, im wesentlichen an Sprache gebundene Leistung“ (1995j: 196). ‚An Sprache gebundene Leistung‘ lässt anklingen, was eine ‚reine‘ Wahrnehmung kaum leisten könnte: Verstehen.⁷⁷ Wären die elementaren Operationen des Bewusstseins ‚Denken‘ gewesen, hätte es sich von selbst verstanden, dass sprachförmige Operationen *verstanden* werden. Sind sie dagegen ‚Wahrnehmungen‘, muss Verstehen auf psychischer Systemebene gewissermaßen unter der Hand ins Spiel kommen. Es wird dann vom Bewusstsein nicht nur einholbar, *dass* Gesprochen wird, dass das Erklängen von Worten und Sätzen etwas anderes ist als durch hohle Gassen pfeifender Wind. Es wird vom Bewusstsein auch einholbar, *was* Gesprochen wird.

Wenn ‚Wahrnehmungen‘ dies zu leisten vermögen, handelt es sich offenbar um ein komplexeres Wahrnehmungs-Konzept, in dem ‚Fühlen‘ und ‚Wollen‘ vielleicht ebenfalls längst integriert sind. Die stillschweigende Integration von ‚Denken‘ (sofern darunter sprachförmiges Verstehen verstanden wird) jedenfalls könnte implizit dazu beigetragen haben, die Wahrnehmungsfähigkeit von Wesen, die gegenwärtig (von ‚Gesellschaft‘) in Form von »Tieren« beobachtet werden, vollständig auszublenden (obwohl Tiere „offensichtlich beobachten können“, Luhmann 1997b: 100). Sie kommen weder als potentielle ‚Anwesende‘ in Interaktionen in Frage, erst recht nicht können sie bei dem systemtheoretischen Setting, wie es zu Luhmanns Zeiten entworfen wurde, zu Kommunikationen in Organisationen oder auf Funktionssystemebene strukturell gekoppelt Irritationen beitragen. Die Wahrnehmungen von ‚Tieren‘ scheinen für Kommunikationen irrelevant, sie bleiben Rauschen. Diese Differenzierung lässt sich mit einem *formalen* Wahrnehmungskonzept nicht begründen⁷⁸, auch sie scheint auf schon erwähnten impliziten anthropozentrischen Grundannahmen zu beruhen, die so tief das moderne Denken prägen, dass sie innerhalb der Theorieentwicklung autopoietischer sozialer Systeme keine einzige Irritation auszulösen vermochten. Auch Kieserling wird die potentielle Beobachtung von ‚Tieren‘ auf ihre ‚Wahrnehmungsfähigkeit‘ hin nicht zum Problem (Kieserling 1999: 117f.), weil von vornherein nur

77 Die in regelmäßigen Wellen anbrandende Debatte um *einen* oder *zwei* Verstehens-Begriffe in der Systemtheorie sei hier nur kurz erwähnt, eine nicht allzu lang zurückliegende Auseinandersetzung zwischen Greshoff (2008) auf der einen (Verstehen sei psychischen Systemen vorbehalten) und Schneider (2008) auf der anderen (kommunikatives Verstehen sei gesondert zu beobachten) gibt einen guten Überblick über die Möglichkeiten und Grenzen der jeweiligen Positionierung.

78 Eine Bezugnahme auf das Konzept der doppelten Kontingenz erfolgt unter C)

die „*Eigenkomplexität der beteiligten Menschen*“ (a.a.O.: 86) als gesellschaftlich satisfaktionsfähig gilt. Tiere dagegen lebten in „kommunikationsloser Sozialität“ (a.a.O.: 119).⁷⁹

Es wurden nunmehr drei theoretische Unschärfen thematisiert: 1. das hinsichtlich einer operativen Unterscheidung vage bleibende Verhältnis von lebenden (kognitionsförmig operierenden) Systemen zu sinnförmig operierenden Systemen; 2. das hinsichtlich einer strukturellen Kopplung symmetrische und/oder asymmetrische Verhältnis von psychischen zu sozialen Systemen; 3. das Verhältnis von menschlicher Wahrnehmung zu potentiell nicht-menschlichen Wahrnehmungsformen. Diese Unschärfen könnten auf ein systematisches Problem des Autopoiesis-Konzeptes Luhmanns verweisen, auf anthropozentrischen Annahmen zu beruhen, die bei einer konsequent-formalen Fassung aller relevanten systemtheoretischen Konzepte haltlos werden. Momentan scheint die Gewissheit, es letzten Endes sozialtheoretisch nur mit ‚Menschen‘ zu tun zu haben, die Trias »Leben« – »Bewusstsein« – »Kommunikation« zu stabilisieren, was dieser Annahme eine gefährlich wirkende Macht über das theoretische Gesamtgefüge einräumt. Streicht man ‚Menschen‘ noch konsequenter durch als Luhmann selbst es bei aller Polemik gegen dieses Konzept bereit war zu tun, geraten auch alle anderen sozialtheoretischen Unterscheidungen ins Wanken, die auf der Trias beruhen.

Wenn Bewusstsein nicht mehr nur ‚Menschen‘ zukäme, würde auch die Grenze zu dem fraglich, was Luhmann auf der Seite des ‚Lebens‘ verbucht, *diesseits* von ‚Sinn‘. Die Relevanz von ‚Sprache‘ als entscheidender struktureller Kopplung psychischer und sozialer Systeme schwände. Das Theorem ‚doppelte Kontingenz‘ verlöre seine Suggestivkraft, nur ‚Menschen‘ zu betreffen usw. usf. In dieser Arbeit geht es glücklicherweise nicht um einen Versuch der Zerschlagung gordischer Knoten alias Paradoxien, auf denen die Systemtheorie beruht, um in ruhigeren theoretischen Gefilden herumzupaddeln. Stattdessen diene die Herausarbeitung der Unschärfen der Eröffnung eines argumentativen Freiraumes, in dem ein systematischer Zusammenhang unterschiedlicher Autopoiesen *diesseits anthropologischer Ausgangsannahmen* formuliert werden kann. Es geht um die Verwandlung der Unschärfen in ein präziseres (Sozial-)Theorem – mit diesem Anspruch folge ich gewissermaßen Lindemann auf dem Fuße und versuche zugleich, eigene Wege zu gehen (vgl. C).

Bevor jedoch Zusammenhang und Differenzierbarkeit verschiedener Autopoiesen (die bei Luhmann zum Teil in losem Nacheinander, zum Teil in genetischer Folge, zum Teil in komplexitätstheoretischer Abhängigkeit auftauchen) auf der Grundlage der Positionalitätstheorie

⁷⁹ Dem widerspricht Gilgenmann in seinem zuletzt verfassten Text (der leider unvollständig blieb wegen des überraschenden Dahinscheidens seines Körpers). Er weist darauf hin, dass es soziale Systeme „nicht nur bei Menschen, sondern bei vielen Tierarten in verschiedenartigsten Ausprägungen“ gibt (2012: 6). Das Grundanliegen dieser Arbeit, soziale Systeme als lebende Systeme auszuweisen, scheint vorweggenommen von dem unvollständigen Manuskript.

Plessners erarbeitet werden, scheint ein Abstecher zum ‚Ursprung‘ des Autopoiesis-Konzeptes unumgänglich, um klarer herauszuarbeiten, was dieser Theorie ‚fehlte‘ und Luhmann überhaupt erst in Versuchung geraten ließ, sie aus lebenstheoretischen in sozialtheoretische Kommunikationszusammenhänge zu überführen.

B) Biologische Kognitionen?

Die Autopoiesis-Theorie Maturanas und Varelas basierte offenbar zunächst auf zwei voneinander getrennten Fragen: „What kind of systems are living systems that they may die, and how come that they cognize?“ (Maturana 1980: xii). Maturana beschreibt eine selbst mehr oder weniger kontingente forschungsbiographische Gleichzeitigkeit seiner Auseinandersetzung mit beiden Fragen, die zunächst in gegensätzliche Richtungen zu führen schienen. Die erste Frage, nach dem ‚Wesen‘ des Lebendigen, führte Maturana laut Selbstaussage schon 1969 zu der Antwort, es bei lebenden Systemen mit „systems defined as unities through the basic circularity of their components“ (a.a.O.: xiv) zu tun zu haben. Die zunächst unabhängig davon verfolgte Frage, wie lebende Systeme ihre Umwelt wahrnehmen, wurde daraufhin zu einer abhängigen Frage von der ersten Antwort: zur Frage nach der Möglichkeit lebender Organismen, *trotz* Autopoiesis zu überleben, zur Frage danach, „How does it happen that the organism has the structure that permits it to operate adequately in the medium in which it exists?“ (a.a.O.: xvi). Mit dieser Verschiebung verschiebt sich auch die erste Frage, beide verschmelzen nun zu der einen Frage, wie es eigentlich möglich sei, dass autopoietische Organismen *nicht* (sofort) sterben.

Mit der Verschmelzung zweier zunächst getrennter Fragen, ist auch die Antwort fortan nur eine: „*Living systems are cognitive systems, and living as a process is a process of cognition*“ (Maturana a.a.O.: 13, Herv.i.O.). Nun wäre in verdichteter Form das Thema dieses Unterkapitels auf den Punkt gebracht worden, handelte es sich bei ‚cognition‘ um: Kommunikation. Wie also definiert Maturana ‚Kognition‘?

Unter »Kognition« versteht Maturana zirkulär formuliert eine Beobachter-Beschreibung, die von sich behauptet, ein biologisches Phänomen zu sein, das der eigenen beobachtenden Funktionsweise eingedenk sein müsse: „The observer is a living system and an understanding of cognition as a biological phenomenon must account for the observer and its role in it“ (Maturana a.a.O.: 9). Die Behauptung, es bei lebenden Systemen mit kognitiven Systemen zu tun zu haben, wird dementsprechend konstruktivistisch rückgebunden an kognitive Systeme die nicht nur behaupten, zu leben, sondern die sogar so weit gehen zu behaupten, Leben bestünde aus nichts anderem als ihnen selbst bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Tatsache, über die Welt an sich keine Aussagen

treffen zu können, da alle Aussagen im Inneren des eigenen Systems erzeugt wurden, auf der Grundlage selbstreferentieller kognitiv-lebender Prozesse.

Maturana argumentiert offenbar nicht als Hegelianer – das ‚zu sich selbst Kommen‘ kognitiver Systeme wird jedenfalls nicht als dialektischer Weg im Durchgang durch verschiedenste Realisierungsformen beschrieben.⁸⁰ Doch auch analytische Differenzen werden eingeebnet: Sein Anspruch, eine „biologische Epistemologie“ zu formulieren, hebt eine potentielle analytische Unterscheidung zwischen bloßen Lebensäußerungen (bspw. gegen Fensterscheiben prallende Fliegen) und sprachförmigen Beschreibungen dessen, was der Fall ist, auf, allerdings scheinbar in entgegengesetzter Richtung zur Sprachphilosophie – statt ‚Lebensäußerungen‘ in Sprache zu überführen, wird ‚Sprache‘ selbst als Lebensäußerung behauptet. Dennoch scheinen sowohl ein klassischer Biologismus-Vorwurf (bspw. Fröhlich 2000: 157), als auch ein performativer Widerspruchs-Vorwurf (Wienmeister 2011: 119) zu kurz zu greifen. Für den ersten Vorwurf argumentiert Maturana zu epistemologisch reflektiert, für den zweiten mit zuviel (Selbst-)Ironie (vgl. die folgenden Seiten).

Wenn Kognitionen als selbsterzeugte Elemente lebender Systeme beschrieben werden und der Prozess des Beschreibens sich selbst ineins als kognitiver-lebenserhaltender Prozess erscheint, könnte ein *circulus vitiosus* die Grundlage des Beschreibens sein, eine Tautologie (Ludewig 2006: 24). Maturana verweist, in einem Interview direkt darauf angesprochen, auf Heinz von Foersterns ironische Verwandlung des Begriffes in *circulus virtuosus* – indem man zwischen Beobachter-Erklärungen und verwendeten Unterscheidungen unterscheide, könne man der Tautologie entgehen (Maturana 2006: 24). Worüber kognitive Systeme ‚sprechen‘, wie sie sich selbst zu beschreiben versuchen, ist eine ‚Erklärung‘ (Luhmann verwendet dafür den Begriff ‚Beobachtung zweiter Ordnung‘). Dass sie dabei unterscheiden müssen, ist ihre ‚Realität‘ (mit Luhmann: Beobachtung erster Ordnung/Operation). Es gäbe keinen Beobachterstandpunkt *außerhalb* dieser Realität, die irgendwann dazu geführt hat, sich selbst als Unterscheidungsgebrauch zu beobachten und bräuchte ihn auch nicht: Die Beschreibung sei ein Vorschlag, der selbst nicht notwendig sei, lebende Systeme könnten genausogut von sich schweigen (a.a.O.).

Sie tun es offenbar nicht. Doch wie kommt Maturana dazu, unter anderem die Differenz zwischen ‚natürlichen Systemen‘ und ‚sozialen Systemen‘ als „indistinguishable“ zu deklarieren (Maturana 1980: xxiv)? Was ist impliziert, wenn er behauptet: „any biological stabilization of the structures of the interacting organisms that results in the recurrence of their interactions may generate a social

80 „Hegel hat sich auf diese Weise offengehalten, was Maturana ausschließen muss: den Übergang von der Selbstreferenz des Lebens zur Emergenz der Selbstreferenz der Seele (respektive eines psychischen Systems)“ (Wasser 1995: 50).

system“ (a.a.O.: xxvi)? Scheinbar liegt diesen Aussagen ein Kognitions-Konzept zugrunde, das so formal konzipiert ist, dass die Differenzen zwischen lebenden und allen auf lebenden Systemen in irgendeiner Form beruhenden weiteren Systemen verblassen – oder zirkulär kurzgeschlossen werden.

Tatsächlich geht Maturana als Forscher seiner Zeit davon aus, dass die basale Operation eines Beobachters das Unterscheiden sei. „An operation of distinction, however, is also a prescription of a procedure, which, if carried out, severs a unity from a background, regardless of the procedure of distinction and regardless of whether the procedure is carried out by an observer or by any other entity (Maturana 1980: xxii). Das macht einen Beobachter noch nicht zum lebenden System, doch es verweist auf den (epistemologischen) Raum, in den seine Lebendigkeit einschreibbar wird. „Thus, although a distinction performed by an observer is a cognitive distinction and, strictly, the unity thus specified exists in his cognitive domain as a description, the observer in his discourse specifies a metadomain of descriptions from the perspective of which he establishes a reference that allows him to speak as if a unity simple or composite existed as a separate entity that he can characterize by denoting or connoting the operations that must be performed to distinguish it“ (a.a.O.).

Kognitive Operationen generieren also im Prozess ihres Unterscheidens Beschreibungen, die sie als lebende Operationen erscheinen lassen. Plausibilitätskriterien für gelungene oder misslungene Beschreibungen wiederum werden rekursiv im System selbst erzeugt. „Wenn es niemanden gäbe, der dir glauben würde, was geschähe dann?“ fragt Kurt Ludewig und Maturana antwortet lapidar: „Man würde mich von der Universität schmeißen“ (Ludewig/Maturana a.a.O.: 24). Universitätsverweil als Garant für die Plausibilität von ‚Erklärungen‘ scheint ein schwaches Kriterium und führt in gesellschaftstheoretische Gefilde, die an dieser Stelle ignoriert werden sollen. Festzuhalten bleibt: Ob »Leben« und »Kognition« als Synonyme gelten können, lässt sich mit Maturana mehr oder weniger plausibel behaupten, aber nicht beweisen. Das hat ihm entsprechende Kritik von reduktionistisch argumentierenden Naturwissenschaftlern einerseits, analytisch argumentierenden Geisteswissenschaftlern andererseits eingebracht. Den einen fehlt die methodische Kontrollierbarkeit derartiger Aussagen (bspw. Stadler/Kruse 1990: 147), den anderen fehlen beobachtungsleitende Differenzen wie die zwischen »Ontologie« und »Epistemologie« (Wienmeister 2011: 111). Luhmann fehlen konstitutive Differenzen zwischen voneinander abgrenzbaren Autopoiesen, ihm fehlt, wie unter A) rekonstruiert, die Einführung *operativer* Differenzen zwischen den ‚Kognitionen‘ von Zellen, Gehirnen, Immunsystemen, Bewusstseinen und Kommunikationen. Die Totalität des Beobachters in Maturanas Welt verhindert *operative*

Differenzen, obwohl er *mittels* Kognitionsgebrauches durchaus zwischen Nervensystemen, Kommunikationen und anderem differenziert (Maturana 1985: 279ff.).

Eine gewisse (von ihm selbst ironisch eingehegte 1997a: 1146) Inkonsequenz der Forderung Luhmanns wird an dieser Wendung schon sichtbar: Über ‚fremde‘ Operationen dürften soziale Systeme theoretisch nicht urteilen können. Auch Luhmann sucht nur nach *Kommunikationen*, die es plausibel erscheinen lassen, sich selbst auf der Ebene des Operierens von anderen Operationen zu unterscheiden, ohne Gewähr. Das ist nichts anderes, als was Maturana praktiziert, in selbstbeschreibender Form von Kognitionen. Doch die soziologische Begründungslast, die Luhmann auf dem Weg operativ-autopoietischer Differenzierung glaubt abtragen zu müssen, ist die Differenz von psychischen und sozialen Systemen. Und einfach nur mantra-artig zu wiederholen ‚alles ist Kommunikation‘ schien ihm dafür offenbar nicht genug. Die Kritik an Maturana könnte insofern eher rhetorische als systematische Gründe haben: Wenn schon die Kröte einer Verschiebung in die Umwelt des sozialen Systems geschluckt werden muss, dann soll sie wenigstens nicht im Hals stecken bleiben. Sie rutscht leichter hinunter, wenn das psychische System über eine *eigene* Operationsform verfügt.

Bleibe man dabei stehen, könnte man sich den folgenden Punkt sparen. Doch erscheint es durchaus attraktiv, sich auf dem Markt fluktuierender Kommunikationsangebote nach einem Konzept umzuschauen, das *Vermittlungen* zwischen basalsten Formen des Lebens und komplexesten gesellschaftlichen Erscheinungen anzubieten scheint unter zunächst ignoranter Umgehung aller gegenwärtiger Debatten zum Materie-Geist-Problem, aufgespannt zwischen radikal konstruktivistischen und maximal reduktionistischen Positionen. Das Feld ist zu weit, um systematisch aufgerollt zu werden, also könnte es ein sowohl pragmatischer als auch einigermaßen eleganter Schachzug sein, mehr als ein halbes Jahrhundert zurückzugehen und sich einen Autor zu suchen, der von der weiteren Entwicklung lebens-theoretischer Fragen noch nichts wissen konnte.

C) Sinnförmig leben

Sich angesichts der intensiven Debatten um das Autopoiesis-Konzept auf einen Philosophen zu konzentrieren, der von Autopoiesis gar nicht spricht, um mit ihm einen Vorschlag für das Verhältnis differenter Autopoiesen der Systemtheorie zu formulieren, scheint einigermaßen riskant. Alle Überlegungen der folgenden Seiten hätten scheinbar angemessener im direkten Dialog mit Maturana (a.a.O.), Varela/Thompson/Rosch (1991) und anderen entwickelt werden können, die ihre Konzepte zumindest dem Anspruch nach in Auseinandersetzung mit neuesten empirischen Entwicklungen im Bereich von Neurowissenschaften und Kognitionsbiologie generieren. Doch zum

Glück kennt Theorie kein Verfallsdatum. Und zum Glück kann sie als autopoietisch geschlossene Sphäre beschrieben werden, die durch empirische Daten nur sehr indirekt irritiert wird (vgl. 1.3.1). Ich werde im folgenden drei Thesen diskutieren, die eine Konvergenz von Positionalitäts- und Systemtheorie möglich erscheinen lassen: 1. *Sinnsysteme = lebende Systeme* 2. *Psychische Systeme = Soziale Oszillatoren*; 3. *Positionalitätsstufen = Soziale Emergenzen*.

Plessner mit soziologischem Anspruch *ohne* Lindemann zu lesen, erscheint einigermaßen schwierig, da es hauptsächlich ihr zu verdanken ist, ihn aus philosophischen Spezialdebatten herausgelöst und in einen allgemeinen sozialtheoretischen Kontext überführt zu haben. Meine Rekonstruktion eines potentiellen analytischen Mehrwertes des Positionalitätstheorems für die unter A) formulierten theoretischen Unschärfen der Systemtheorie hinsichtlich des Verhältnisses unterschiedlicher Autopoiesen zueinander wird nichtsdestotrotz weitestgehend ohne Rücksprache mit Lindemann erarbeitet. Erst in der Auseinandersetzung mit der dritten These und im nächsten Unterkapitel, wenn es um einzelne Kommunikationsmedien geht, werden einige Aspekte ihrer Plessner-Lesart relevant. Die vorliegende Argumentation versucht eine Art Doppelhelix zu generieren, die Positionalitätstheorie und Systemtheorie als zwei Stränge sichtbar macht, um deren Übergänge es im folgenden gehen wird. Es sei ganz allgemein noch einmal auf die Beobachterrelativität aller Ausführungen verwiesen. Kommunikation kann klassisch konstruktivistisch beschrieben keine Aussagen über die ‚Welt an sich‘ machen, also auch nicht über das *wirkliche* Verhältnis lebender und sinnförmiger Systeme. Es gibt keine „physikalischen Sachverhalte“ im System (1997a: 196), dem hinzuzufügen wäre: Es gibt keine *natürlichen* Sachverhalte im System. Und doch gilt das soziale System als ein natürlicher Sachverhalt.

These 1: Sinnsysteme = lebende Systeme

Der Sinn-Begriff Luhmanns erscheint in Form von immateriellen, selbstbezüglichen, differentiellen und temporalisierten Informationsverarbeitungsprozessen, die sich komplexitätsaufbauend zu ‚erkennenden Systemen‘ verdichten, von denen ein in sich ausdifferenzierter System-Typus ‚Kommunikationen‘ innerhalb einer Nische des Wissenschaftssystems seine „phänomenologische Beschreibung“ anzufertigen vermag (1997a: 49). Laut Luhmann bestehen psychische und soziale Systeme aus nichts anderem als sinnförmigen Operationen, sie sind die bloße Fortsetzung solcher Operationen, also nur: Übergang, beständig aktualisierte Grenze.

Als eine temporalisierte Realität von immateriellen, selbstbezüglichen Grenz-Aufrechterhaltungsprozessen beschreibt Plessner auf einer allgemeinen Lebenstheorieebene ‚lebende Systeme‘. Die schon eingeführten Übereinstimmungen (Immaterialität, Selbstbezüglichkeit, Differentialität, Temporalität, vgl. 3.1.1) erzeugen allerdings noch nicht die

Evidenz, die mir nötig scheint, um der These, lebende Systeme *seien* Sinnsysteme hinreichend Plausibilität zuerkennen zu können, auch wenn sie die notwendigen Bedingungen schon erfüllt haben könnten. Drei weitere Übereinstimmungen der Beschreibung seien hinzugefügt. Luhmann selbst markiert die Differenz zwischen lebenden und sinnhaft operierenden Systemen mittels Einführung der Differenz von Selbst- und Fremdreferenz. Lebende Systeme kennzeichneten sich durch „pure Faktizität des operativen Vollzugs“, wohingegen Sinnsysteme immer eine „Fremdreferenz“ mitführen würden, ein Bemerkten der eigenen Umwelt *als* Umwelt (Luhmann 1997a: 77). Auf der Grundlage von Plessners Beschreibung lebender Grenzaufrechterhaltung in und durch lebende(n) Systeme(n) scheint diese Differenz haltlos: Lebende Systeme erscheinen gerade nicht als selbstblinde ‚pure Faktizität‘, sondern als Grenzziehung, die „von sich aus das durch sie begrenzte Gebilde als solches von dem Anderen *als* Anderem prinzipiell unterscheidet“ (Plessner 1975: 103, Herv.v.A.K.). Sie haben ein „Verhältnis zu ihrer eigenen Grenze“ (a.a.O.: 105). Des weiteren scheint der systemtheoretisch-phänomenologische *Welt*-Begriff eine Entsprechung in Plessners „Sphäre“ (1975: 201) zu haben. »Welt« gehört zu Sinnsystemen als „Letzthorizont allen Sinnes“ (Luhmann 1984: 105), als „Einheit der eigenen Differenz von System und Umwelt“ (a.a.O.: 106). Doch haben lebende Systeme »Welt«, gilt für sie, was ganz unbiologisch von Husserl als „Lebenswelt“ bezeichnet worden war – ein „momentan Unbezweifeltes“, ein „Vorverständigtsein“, eine „tragende Meta-Gewissheit“ (a.a.O.)? Die „andere Hälfte“ des Lebens neben der selbstbezüglichen operativen Geschlossenheit lebender Systeme wird bei Plessner zunächst „Lebensraum“, dann „Positionsfeld oder Sphäre“ genannt (a.a.O.: 200f.) und damit sprachlich an die Systeme selbst rückgebunden, um deren Positionalität es ihm zu tun war. Er verortet lebende Organismen nicht einfach in einem natürlichen ‚Welt‘-Kontinuum, sondern in einem „Lebenskreis“ (a.a.O.: 196), ein Organismus ist „eingebettet in ein zu ihm wesensrelatives Umfeld, immanent geborgen“ (a.a.O.: 205). Warum sollte die ‚immanente Geborgenheit‘ lebender Systeme nicht auch »(Lebens)Welt« genannt werden? Sie erfüllt die gleiche Funktion wie für Sinnsysteme, wo sie unmittelbare Übergänge zwischen Sinn und Nicht-Sinn verhindert, sie gewährleistet die relative Geborgenheit von Sinnsystemen, so wie das Positionsfeld die relative Geborgenheit lebender Systeme sichert. Und so wie auch Sinn-Systeme im Extremfall von ‚natürlichen Prozessen‘ ausgelöscht werden könnten (bspw. durch die Explosion des Erdkörpers nach einem Zusammenstoß mit einem zu großen Kometen), sind lebende Systeme gleichzeitig „bei aller Geborgenheit gefährdet“ (Plessner 1975: 207) – sie können ebenfalls von u.a. physikalischen Prozessen vernichtet werden, gegenüber denen sie sich selbstbezüglich abheben und in denen sie zugleich aufgehen, so wie auch Sinnsysteme nicht energetisch autark sind: „Sie haben eine eigene Reichweite, eine eigene Komplexität, ein eigenes Tempo. Aber sie existieren natürlich nicht im Leeren und auch nicht in

einem Reich des Geistes für sich selbst. Sie würden die Zerstörung des Lebens oder dessen chemischer und physischer Grundlagen nicht überdauern“ (Luhmann 1984: 101). „In dem Feld, das seinen natürlichen Ort enthält, mit ihm und gegen es gestellt, muss der lebendige Körper existieren – zwischen Frieden und Kampf, auf Leben und Tod. Deshalb heißt Leben in Gefahr sein, heißt Existenz Wagnis“ (Plessner 1975: 207).

Für die Plausibilisierung der ersten These sei es bei diesen sieben formalen Übereinstimmungen belassen.

- Immaterialität Sinn-Form = Immaterialität Grenze-Sein
- Sinn-Form :: Unterscheidung = Grenze-Sein :: Unterscheidung
- Selbstbezüglichkeit Sinn-Systeme = Selbstbezüglichkeit lebende Systeme
- Temporalität Sinn-Systeme = ‚Zeithaftigkeit des lebendigen Seins‘ (a.a.O.: 171)
- Selbstreferenz/Fremdreferenz in Sinnsystemen = Eigenes/Anderes in Lebenssystemen
- ‚Welt‘ als Korrelat zu ‚Sinn‘ = ‚Sphäre‘ als Korrelat zu ‚Leben‘
- Sinn-Gefährdung durch Umwelt = Gefährdung lebender Systeme durch Umwelt

Entscheidend bleibt der Hinweis, es bei lebenden Systemen *phänomenal nicht mit material-körperlichen Gegebenheiten* zu tun zu haben, sondern mit Gegebenheiten, die sich durch ihre *selbstbezügliche Aufrechterhaltung einer System-Umwelt-Grenze*, die *nicht* in einem natürlichen Zeit-Raum-Kontinuum materialisiert (und die dennoch real) ist, kennzeichnen. Lebende Systeme *sind* die beständige Fortsetzung ihrer Grenze – sie sind absolut örtlich im Schmitzschen Sinne (vgl. Methodologisches Intermezzo III), sie sind ihre System-Umwelt-Differenz. Nun könnte natürlich immer noch eingewandt werden, es bei Sinn-Systemen mit einer weiteren Emergenzebene zu tun zu haben, die sich von Lebens-Systemen *unterscheide*. Doch eine *formale Differenz* zwischen beiden System-Arten scheint auf dem eingeschlagenen phänomenalen Weg nicht setzbar. Es lassen sich keine Unterschiede mehr feststellen, zwischen lebenden Systemen und Sinn-Systemen ohne Zuhilfenahme *nicht-formaler Eigenschaften* von »Sinn«.

Von der Sinnförmigkeit des Lebens hin zu einer lebenstheoretisch grundierten Sozialtheorie scheint allerdings kein notwendiger Weg zu führen. Die Konsequenz, alle Lebensprozesse als soziale Prozesse beobachtbar zu machen, scheint der wichtigsten Errungenschaft der Luhmannschen Systemtheorie, der operativen Geschlossenheit des Sozialen, zu widersprechen und gerade die Unterscheidungen einzudampfen, auf denen die Theorie basiert. Was wird in dieser Variation also aus: psychischen Systemen?

These 2: Psychische Systeme = Soziale Oszillatoren

These 1 liegt auf einer Linie mit Maturanas umstrittenem Vorstoß, Autopoiesis und Kognitionen kurzzuschließen. Nun wird allerdings noch mehr hypothetisch behauptet, als dass ‚Leben‘ sinnförmig erscheine. Es wird darüber hinaus Luhmanns mühsam etablierte sinnsystem-interne Differenz von psychischen und sozialen Systemen transformiert. Die Auflösung oder Zerschlagung von Unterscheidungen ist immer einfacher, als ihre Einführung und Absicherung und so sei einige Vorsicht walten gelassen, die von Luhmann mühsam *gegen* Maturanas all-inclusive Autopoiesis-Konzept aufgerichteten Differenzierungen rückgängig zu machen.

Psychische Systeme scheinen funktional beobachtet vor allem der *Abschirmung* des Sozialen von Körperregungen und Sinneseindrücken zu dienen. Sie werden als autopoietische Monaden beschrieben, die ‚helfen‘ (als nicht-intendierte Nebenfolge ihres vom Sozialen aus beobachteten Daseins) dem auf ihrer Grundlage emergierten Sozialen, sich gegen jedwede sinnlichen Avancen zu verwehren. Sie sind in der Theorie Luhmanns so etwas wie je für sich seiende Sublimierungsinstanzen, denen es obliegt, die Grobheit der materialen Umwelt(en) von Kommunikationssystemen abzuhalten, sie sind gewissermaßen der schon »geist-«(jedenfalls: sinn)förmige Puffer zwischen Materie und Sozialem. Neben internen Informationsverarbeitungsprozessen liegt der Sinn ihres Seins offenbar vor allem darin, Kommunikationen zu ‚begleiten‘, zu ‚irritieren‘, zu ‚reizen‘. Zugleich handelt Luhmann sich mit der Stellung von Bewusstsein/psychischem System zu Kommunikationen eine Unschärfe ein, auf die weiter vorn schon eingegangen wurde (unter A). Das Selbstverhältnis zu psychischen Systemen lässt sich sozialsystemintern nicht eindeutig bestimmen, Luhmann beobachtet es sowohl in asymmetrischer als auch in symmetrischer Form. Doch auf welcher theoretischen Grundlage beruht die Setzung psychischer Systeme als eine Art Mittelglied zwischen Nervensystemen und Kommunikationen überhaupt?

Die *operative* Fortsetzung von Kommunikation kann theoriologisch nicht auf dem Einsatz von Bewusstsein beruhen, sonst wäre das Soziale kein autopoietisches System. Seine Emergenz macht es operativ unabhängig von jeder Umwelt, auch der psychischen. Kommunikationen verstehen sich selbst, sie brauchen dazu keine ‚zwischengeschalteten‘ mentalen Ereignisse. Evolutionstheoretisch spricht Luhmann von Co-Evolution. Funktional beobachtet schirmt das Soziale sich qua Autopoiesis *selbst* ab von externen (also sowohl psychischen als auch ‚materialisierten‘) Einflüssen. Wozu dient also das kommunikative Beobachten von psychischen Systemen als beständigen Begleitern von Kommunikation, derer sich die Theorie recht elegant hätte entledigen können, nachdem einmal die operative Schließung von Kommunikation eingeführt worden war? Handelt es

sich um eine Konzession an all diejenigen, die noch glauben, der „Mensch könne kommunizieren“ (Luhmann 1995c: 51), die beständig herbeizitiert werden um der Semi-Radikalität des eigenen Ansatzes die nötige Schärfe zu verleihen? Zwar wird er (zunächst in Form von Bewusstsein) in die Umwelt des Sozialen verbannt, aber immerhin bleibt er in herausgehobener Position dabei. Das ließe sich auch als sozialer Narzissmus beobachten: Der Mensch kann *nicht* kommunizieren, aber er fungiert als eine Art Fan von Kommunikationen, vielleicht sogar: ihr Stalker. Oder handelt es sich um eine Hyperbolik der Individualität, geheimer Ausdruck der tiefen Einsamkeit des allzuwenig unter seinesgleichen wandelnden Luhmannes, seines Ekels an ‚Gesellschaft‘: „Im übrigen ist nicht einzusehen, weshalb der Platz in der Umwelt des Gesellschaftssystems ein so schlechter Platz sein sollte. Ich jedenfalls würde nicht tauschen wollen“ (Luhmann 1995h: 167)? Handelt es sich bei der Sozial-Figur psychischer Systeme mit anderen Worten vor allem um Luhmanns Refugium, seinen nicht-räumlichen Rückzugsort von allen sozialen Prozessen, denen er so elaboriert zum mündlich und schriftförmigen Selbstausdruck zu helfen verstand?

Ich vermute, wissenssoziologisch beobachtet ließe sich genauer nachverfolgen, wieso Luhmann auch ohne funktionale Notwendigkeit an psychischen Systemen als den einzigen Begleitern von Kommunikation festhalten musste. Doch noch soll die (sozial)theorieimmanente Rekonstruktion nicht verlassen werden. Und hier findet sich durchaus ein auch schon unter A) eingeführter starker Grund, psychische Systeme mitzuführen: die eigentümliche Angewiesenheit von Kommunikationen auf *Wahrnehmungen*. „Wahrnehmung ist dafür konstitutiv unerlässlich [...] als gleichsam ökologische Vorbedingung dafür, die in der Umwelt vorliegen und im System als gleichzeitig mitwirkend unterstellt werden muss“ (Kieserling 1999: 113). Luhmann braucht ein nicht-sprachliches sinnförmiges *Anderes*, weil Sprache ganz offensichtlich nicht in reiner Intelligibilität aufgeht, zugleich aber als das „grundlegende Kommunikationsmedium“ (Luhmann 1997a: 205) des Sozialen gilt. Entweder die Theoriearchitektur hätte demgemäß Wahrnehmungen ins Soziale einbauen müssen, oder aber, und dieser Entwurf setzte sich offenbar weitestgehend durch, sie auslagern, aber als beständige Begleitung mitführen. Der Preis dieser Theorieentscheidung ist die Dequalifizierung von Wahrnehmungen selbst als sozialen Geschehens und ihre Positionierung als eine Art Blindenhund des Sozialen.

Ihre gänzliche Verbannung aus dem Sozialen wird allerdings stellenweise zurückgenommen: Das „Wahrnehmen des Wahrnehmens und insbesondere: das Wahrnehmen des Wahrgenommenwerdens [...] sind selbst in entwickelten Gesellschaften, selbst heute nach wie vor unentbehrliche Formen der Sozialität, vor allem im Geschlechterverhältnis“ (Luhmann 1997a: 207). Für Baecker handelt es sich bei der Unterscheidung von Wahrnehmung und Kommunikation um die „möglicherweise größte Schwierigkeit des Kommunikationsbegriffes“ der Systemtheorie (2005: 46). Auch Kieserling

leidet ganz offensichtlich an der Inkonsequenz der Unterscheidung und führt zur Beschreibung von Interaktionssystemen eine Kombination von „*präkommunikativer mit kommunikativer Sozialität*“ (Kieserling 1999: 119) ein, wobei der Übergang von prä- zu nicht-mehr-prä als fließend ausgewiesen wird: „Die Reflexivität des Wahrnehmens erzeugt mindestens Rudimente einer gemeinsamen Situationsdefinition, an die man mit expliziter Kommunikation anschließen kann“ (a.a.O.: 123). Die unklare Grenzziehung – sind Wahrnehmungen eine basale Form von Kommunikation oder nicht – macht dann Formulierungen möglich wie: „Über gleichzeitig Wahrnehmbares kann man nicht ohne Rücksicht darauf kommunizieren, dass das Bewusstsein dies wahrnehmen kann und sich bei allzu unwahrscheinlichen Behauptungen zu Wort melden wird, um dagegen zu protestieren“ (a.a.O.: 128).

Kein Bewusstsein kann sich ‚zu Wort melden‘! So jedenfalls müsste Luhmann reagieren, auch wenn Kieserling selbst in den nächsten Sätzen wieder schärft, was im zitierten Satz hemdsärmelig relativiert worden zu sein schien: Systemgrenzen. Wenn aber Wahrnehmungen rudimentäre Formen von Kommunikation sein können, können sie nicht die genuine Operation psychischer Systeme sein, da sonst *deren* autopoietische Schließung wieder gefährdet wäre. Hier scheint der Hund anzufangen, sich selbst in den Schwanz zu beißen und Anschlusskommunikationen in Form von Handlungen nötig zu machen, wie das Anlegen einer Halskrause zur Verhinderung der selbstdestruktiven Akte. Könnte es nicht sein, dass Wahrnehmungen zwar präsprachlich, aber gerade nicht: präkommunikativ sind?

Wenn sich eine solche Deutung argumentativ kohärent einführen lässt, psychische Systeme und Wahrnehmungen entkoppelt werden, bleibt noch immer zu fragen: Wozu psychische Systeme? Oder anders gefragt: Was veranlasst das soziale System, auf Bewusstseinsmonaden direkt außerhalb seiner als beständiger Begleitung zu verweisen? Eine nicht wissenssoziologische oder transzendentalphilosophische Antwort wird immer schwieriger, doch noch einer unscheinbaren Wendung Luhmanns sei nachgegangen, um ihre Theorieposition auszuloten.

Es sei „evident, dass die Gesellschaft nicht als Tatsache des Bewusstseins begriffen, geschweige denn reformiert werden kann, sondern einer Eigenlogik folgt, die man für eine Weile ‚objektiven Geist‘ nennen mochte“ (Luhmann 1995d: 103). Das würde, hegelianisch ‚rückwärts‘ beobachtet, bedeuten, es bei psychischen Systemen mit ‚subjektivem Geist‘ zu tun zu haben, eine begriffsgenetische (oder zumindest prozessuale) Vorstufe zu (wieder luhmannianisch) ‚Gesellschaft‘. Ellrich stellt im Anschluss an Theunissen, dessen Entrüstung über die Entdeckung ironisierend, fest: „Luhmanns Modell deckt sich in diesem Punkt mit Hegels Staatslehre, der – wie Theunissen vorwurfsvoll notiert – »als theoretische und praktische Aufgabe ... einzig noch die Vermittlung der Besonderheit des Einzelnen mit dem objektiv Allgemeinen (gilt) [...]«“ (Ellrich

2000: 91). Ellrich rekonstruiert die Umgehung beider (Luhmanns und Hegels) eines *Intersubjektivitätstheorems* als Interim zwischen Einzelnen und Gesellschaft, konzentriert sich dann aber auf das Verhältnis von Selbstbeschreibung und Gesellschaft, nicht auf die selbstbeschreibend dialektischen oder paradoxen Ermöglichungsbedingungen von Gesellschaft durch subjektiven Geist/Bewusstsein. Auch Schmid zeigt auf, wie Luhmann selbst „sein Konzept der Weltgesellschaft zunächst recht unverhohlen aus Quellen der Subjekt-Semantik interpretiert. Das Subjekt sei »unbewusster Vorgriff« [...], ja ein »semantisches Korrelat zum take-off zur Weltgesellschaft«“ (2000: 142). Zugleich suggeriert er, einen blinden Fleck der Systemtheorie aufzuweisen, in der Beantwortung der Frage, „wodurch denn Luhmann die Intersubjektivitätsvorstellung als jene der Einheit von Subjektivität und Kommunikation *ersetzt*“ (a.a.O.: 144, Herv.i.O.). Seine Antwort lautet: durch Realität. „Nur mit der Garantie einer identischen, zugrundeliegenden Realität in der Tasche (bzw. dem Konzept eines »unmarked space« [...]) kann Luhmann das intersubjektivitätstheoretische Motiv eines Moments von Allgemeinheit oder zumindest wechselseitiger intersubjektiver Erreichbarkeit im systemrelativen Fungieren so kühl verabschieden“ (a.a.O.: 146).

Die im Anschluss (wieder) eingeführte system(theorie)referentielle Relativierung von Realität (a.a.O.: 147f.) führt allerdings dazu, die Frage nach wie vor unbeantwortet vorzufinden: Wozu braucht die Systemtheorie psychische Systeme (nunmehr: Subjekte), wenn man das Rückzugsbedürfnis Luhmanns nicht für eine adäquate Theoriefigur, ihre Funktion als ‚Blindenhund‘ für eine theoretische Unschärfe und die lose Anlehnung an Hegel (in diesem Punkt) für zu vage hält, um die Frage sozialtheoretisch zu beantworten? Wie lassen sich die „tiefgreifende[n] Abhängigkeiten“ (Luhmann 1995i: 181) des Sozialen von Subjekten begründen? Meine Vermutung lautet: Sie lassen sich in der Urform der Theorie gerade *nicht* hinreichend begründen und haben deshalb immer wieder für mehr oder weniger hämische Kommentare ob der metaphysischen (Wagner/Zipprian 1992: 398) oder transzendentalphilosophischen (Merz-Benz 2000: 70) Relikte der Systemtheorie gesorgt, oder für schon angeklungene Ausrufe wie: Ohne Akteure (alias Subjekte) geht es nicht (Greshoff 2008). Dennoch wurden sie als eine Art Puffer zwischen Gehirne und Kommunikationen geschaltet, und mein Vorschlag lautet, »psychische Systeme« als *Mittler* oder *Interim* ernst zu nehmen, allerdings nicht zwischen Gehirnen und Kommunikationen und nicht in Form operativ geschlossenen Bewusstseins. Wenn Kommunikation systemtheoretisch beobachtet als zu sensibel gilt, um direkt auf Körperlichkeiten zu emergieren, braucht es eine emergente Zwischenform, eine Form von Prozessorkernen, auf deren Grundlage dann die eigentliche Matrix des Sozialen sich zu entfalten vermag. Bei Luhmann sind es Bewusstseine, was vor allem mit der Sprachfundiertheit des Sozialen zusammenhängt. In der

Argumentationslogik dieses Textes könnte man eine funktional äquivalente Instanz ‚Leib‘ nennen, doch da der Begriff schon mit so vielen theoretischen Erwartungen verbunden ist, werde ich stattdessen von »Oszillatoren« sprechen, als (außer)sozialer Vermittlungsfigur zwischen Körpern und Kommunikationen.

Oszillatoren sind rein physikalisch beschriebene schwingungsfähige Systeme. Unter anderem Resonanzfrequenzen gehören zur differentialen Beschreibbarkeit ihrer Funktionsweise. Aus diesem Grund scheinen sie metaphorisch besonders gut geeignet, sich anstelle von Bewusstsein in eine Theorie einzuschreiben, die eine Vervielfältigung sozialer Medien (3.2.2), spektrale statt binäre Formen (3.2.3(A)) und Selbstbeobachtungen unter anderem als Selbstgefühle (3.2.3(C)) beschreibt. Auch Luhmann wählt an einer Stelle den Vergleich und metaphorisiert Bewusstsein als *Resonanzsystem*, dass „gegen seine Umwelt weitestgehend abgeschirmt ist und nur nach Maßgabe seiner Eigenfrequenzen in Schwingungen versetzt werden kann“ (1995d: 74). Zugleich sind für ihn auch soziale Systeme Resonanzsysteme, sie funktionieren genauso wie Bewusstsein, wenn auch auf der Grundlage anderer Operationen. Mit dieser Verdopplung handelt er sich das Problem ein, die funktionale Notwendigkeit von Bewusstsein nicht mehr hinreichend begründen zu können.

Nimmt man ein theoretisches Interim zwischen Körpern und Kommunikationen vorläufig ernst, bestreitet aber zugleich die quasi-identische Verfasstheit des ‚Mittlers‘ (in Form von Oszillatoren) mit sozialen Systemen, lässt sich das theorieinterne potentielle obstacle épistémologique überspringen, das Wahrnehmungen einen so ambivalenten Theorieort eingebracht hatte und Bewusstsein eine eigentümlich nicht-notwendige Notwendigkeit. *Oszillatoren* sind – physikalisch beobachtet – nicht die Schwingungen selbst, sondern eine Voraussetzung für die Verbreitung, Verstärkung oder Dämpfung von Schwingungen. Könnten nicht soziale Systeme plausibel als sich selbst stabilisierende Schwingungen beschrieben werden, die je nach zugrunde liegenden (beispielsweise: anwesenden) Oszillatoren eine spezifische Form gewinnen?

Wie die weitere Argumentation entfalten wird, lässt sich zwischen sozialen System-Formen und sozialen Medien/Formen unterscheiden (vgl. vor allem 3.2.2). Der Preis dieser Unterscheidung ist eine Radikalisierung der Flüchtigkeit sozialer Systeme (3.2.3(B)), die bei Luhmann qua Temporalisierung zwar sozialtheoretisch eingeführt, qua Gesellschaftstheorie allerdings unterlaufen wird. Die vermeintliche Gesellschaft der Gegenwart entpuppt sich in der Ur-Theorieform außer auf Interaktionssystemebene als Gesellschaft recht langlebiger und ziemlich gemächlich alternder Organisationen und Funktionssysteme. Beschreibt man dagegen theoretisch differente Verstehensformen (entlang einer Medien-Differenzierung) als *Schwingungsformen* und entkoppelt diese zugleich von differenten *Systemformen* (die in der hier vorgeschlagenen Variation als *Vermittlungen* polymedialer Verstehensprozesse alias sozialer Schwingungsformen gelten), hebt

also sowohl die Univozität sozialer Operationen aus, als auch die Notwendigkeit binärer System-Umwelt-Grenzen (vgl. 3.2.3), bietet ein funktionales Äquivalent zu ‚psychischen Systemen‘ in Form von Oszillatoren, die alle Kommunikationen müssen begleiten können, den theoretischen Vorteil, nicht nur Kommunikationen von Körpern abzuschirmen, sondern vor allem zwischen Kommunikationsmedien und sozialen Systemen von außersozialer Position aus zu vermitteln.

Die Frage ist dann gar nicht so sehr, ob »Oszillatoren« autopoietische Systeme sind. Sondern zu klären wäre zunächst, wie eine *zwischen* Körper und sinnförmig operierende Systeme geschaltete Instanz adäquat beschrieben wird: schon sinnförmig operierend, oder noch in einem physikalisch beschreibbaren Raum materialisiert, oder als Übergang? Schon die Frage selbst verweist auf argumentative Folgelasten, auf die hier nur abstrakt verwiesen, nicht mehr konkret eingegangen wird (ein ähnliches Ausgangsproblem, eine intensive Auseinandersetzung mit den aktuellen Positionen und ein phänomenologischer Entwurf zur Beschreibung der besonderen Stellung von Gehirnen findet sich bei Fuchs 2009).

Ich gehe im Weiteren anders als die meisten Leib-Phänomenologen davon aus, es bei »Oszillatoren« nicht notwendigerweise gleichzeitig mit *individuellen* organismischen Körpern theoretisch zu tun zu bekommen. Oszillatoren gelten als eigenständige Instanzen zur Verbreitung sozialer Schwingungen in theorielogischer Unabhängigkeit von sozial als solche beobachtbaren körperlichen Individuierungen. Sie stehen in nicht näher bestimmter Weise in einem Vermittlungsverhältnis zur Ebene des Körperlichen, aber sie gelten nicht als ko-extensiv zu Einzelkörpern. Das hängt mit der spezifischen Theoriefassung von Lebendigkeit zusammen, auf die in These 3 näher einzugehen sein wird. Erst hier werden Zwischenschritte entfaltet, die den konkreten Rückgriff auf Plessner gegenüber aktuellen Autopoiesis- und Leib-Theoretikern rechtfertigen. Erst jetzt wird sich etwas klarer abzeichnen, was vollmundig angekündigt worden war: eine potentielle Engführung von Positionalitäts- und Systemtheorie.

These 3: Positionalitätsstufen = Soziale Emergenzen

Was von Luhmann ausgehend sozusagen ein *Zurückverfolgen* bedeuten würde, einen Weg von sich selbst beobachtenden Systemen zu basalen positionalen Systemen zu bahnen, lässt sich mit Plessner als ein *Vorwärtstkommen* darstellen – es heißt gewissermaßen von basalen positionalen Gegebenheiten ausgehend zu sich selbst gegebenen positionalen Gegebenheiten vorzudringen. Insofern ist der Übergang zwischen jeder einzelnen Positionalitätsform Plessners relevant für den Gesamtargumentationsgang, jeder argumentative Hiatus könnte das Unternehmen zum Scheitern bringen. Aus diesem Grund wird die Rekonstruktion der *Stufen des Organischen* kleinschrittiger vorgehen als es ungedulden LeserInnen zwischenzeitlich sinnvoll erscheinen mag.

Mit dem Positionalitätsbegriff formuliert Plessner laut Joachim Fischer eine ideengeschichtliche „Kehre“ zur Fichteschen ‚Setzung‘: Plessner führe „vor dem setzenden ‚Ich‘ des Idealismus ein eigendynamisches ‚Es‘ ein, das sich grenzrealisierend im Bezug auf Anderes hält, ohne ontotheologisch auf einen setzenden ‚Er‘ als vorgängigen Schöpfer zu rekurrieren“ (2000: 274). Lebendes sei *gesetzt*, trotz seiner Erscheinung als sich selbst aufrecht erhaltende Grenze. Das Positionalitätskonzept lässt sich also nicht so ohne Weiteres in einen dem Anspruch nach *autopoietisch-systemtheoretischen* Ansatz einschreiben, der die Kehre *gegen* den Idealismus zurückzunehmen scheint (vgl. Hammacher 2003: 226). Von sich selbst erzeugenden, *sich selbst setzenden* Systemen ist bei Plessner keine Rede. Dafür findet sich eine ideengeschichtliche Parallele beim Begriff der *Grenze*: In der semantischen „Umstellung im Begriff des Systems vom System als Ganzes-Teil-Beziehung zur System-Umwelt-Beziehung (Bertalanffy)“ (Fischer 2000: 273). Das System-Umwelt-Verhältnis wird bei Plessner also schon in einer Weise ausbuchstabiert, wie es auch die Systemtheorie Luhmanns noch fortschreiben wird (vgl. These 1). Mit dem Positionalitätsbegriffs Plessners kommt nun etwas *hinzu*, was der Allgemeinen Systemtheorie zu fehlen scheint: eine kategoriale „Ebenenverklammerung“ (a.a.O.: 275) *zwischen* allen Lebensformen und -schichten.

Mit zwei *genetischen* Begriffen taucht ein Zusammenhang zwischen differenten Autopoiesis-Formen innerhalb der Systemtheorie Luhmanns auf: ‚Emergenz‘ und ‚Evolution‘. Evolutions- und Emergenztheorien lassen sich „beschreiben als Transformation eines logisch unlösbaren Problems in ein genetisches Problem“ (Luhmann 1997a: 413). Vor allem das Emergenz-Konzept ist von Interesse für die Frage nach der Übersetzbarkeit zweier Theorien ineinander, die in keinem genetischen Zusammenhang zu stehen scheinen (da es wenn überhaupt Anleihen bei Gehlens Philosophischer Anthropologie in der Systemtheorie gibt, vgl. Lindemann 2014: 33). »Emergenz« scheint in der Systemtheorie zu leisten, was »Positionalität« in der Plessnerschen Lebenstheorie leistet: Verbindungen und Abgrenzungen zwischen einzelnen Systemen ineins sichtbar zu machen. Anders als Plessner »Positionalität« nutzt Luhmann »Emergenz« allerdings nicht in einem sonderlich systematischen Sinn.

Die Reichweiten und Grenzen des Emergenz-Begriffes in der Theorie sozialer Systeme wurden in den letzten Jahren immer wieder diskutiert (u.a. von Heintz 2004; Greve 2007). Luhmanns Verwendung des Begriffes wirkt auf den ersten Blick so, als mache er sich vor allem die *rhetorische Qualität* des Konzeptes zunutze, unfruchtbare Nachfragen an bestimmten Theoriestellen zu verhindern (vielleicht um desto intensiver die vielen *obstacles épistémologique* innerhalb der wissenschaftlichen Evolution selbst traktieren zu können, Luhmann 1997a: 23), so wie auch ‚Evolution‘ immer dann herhalten muss, wenn Antworten mit den gegebenen theoretischen Mitteln

unfruchtbar scheinen (*warum* es „Würmer und Menschen gibt“ Luhmann 1997a: 66). Auf den ersten Blick liegt der Mehrwert des Verweises auf »Emergenz« gar nicht so sehr im Konzept selbst, als in seiner Überführung von potentiellen Paradoxie-Entfaltungsansprüchen in anerkannte theoretische Sackgassen – auf die sich verweisen lässt, ohne in ihnen enden zu müssen.

Das Verhältnis psychischer und sozialer Systeme zueinander beispielsweise könne laut Luhmann mittels einer Emergenz-Relation beobachtet werden (Luhmann 1995c: 40), doch interessiert es ihn schlichtweg nicht, ob im Sinne einer starken oder schwachen, synchronen oder diachronen Emergenz (vgl. Stephan 2011). Als außenstehender Beobachter kann man dann durchaus berechtigt kritisch nachfragen, inwiefern „Luhmann überhaupt als Emergentist einzuordnen“ sei (Lohse 2011: 194), um zu dem Schluss zu kommen, es gelinge ihm nicht, „eine konsistente und verständliche Emergenztheorie“ zu entwickeln (a.a.O.: 205). Man kann aber auch zum gegenteiligen Ergebnis kommen (Hartig-Perschke 2009: 104f.). Die Einordnung Luhmanns im weiten Feld von Emergenztheorien sei im Unentschiedenen belassen und stattdessen ein möglicher Hauptgrund für die Begriffswahl Luhmanns vorgeschlagen, den ein zweiter Blick nahelegt: nicht so sehr die Irreduzibilität des sozialen Systems auf psychische Leistungen zu behaupten, sondern die indirekte *Abhängigkeit* des sozialen Systems von psychischen Systemen. Würde Luhmann nur von Autopoiesis sprechen bezüglich beider Systeme und nur von „Co-Evolution“ (Luhmann 1984: 141), wäre ein wichtiger Punkt unberücksichtigt geblieben: dass Kommunikation „*total* (in *jeder* Operation) auf Bewusstsein angewiesen“ sei (Luhmann 1997a: 103, Herv.i.O.). Aufgrund dieser Beobachtung war seiteneingangs behauptet worden, mit dem Emergenzbegriff ginge es (in unsystematischer Weise) vor allem um die Frage nach dem *systematischen Verhältnis von autopoietischen Systemen zueinander* (statt genuin um die methodologische Frage nach Reduktion/Nicht-Reduktion).

Ähnlich unsystematisch-systematisch erscheint jedenfalls auch das *emergente Verhältnis* von *lebenden autopoietischen Systemen* zu *psychischen Systemen* in den Texten Luhmanns: Bewusstsein emergiert – laut bestimmten *Kommunikationen*, die mit entsprechenden beobachtungsleitenden Unterscheidungen arbeiten – auf der Grundlage einer Fortsetzung bestimmter lebender Organismen mit Gehirn und in viele Einzelsysteme zerfallenden Restkörper, in denen es für eine bestimmte Dauer zwischen Geburt und Tod Gast ist. Dass es ebenfalls ‚total‘ (in ‚jeder‘ Operation) auf Gehirn- oder sonstige organismische Beteiligung angewiesen sei, findet sich m.W. nirgends so pathetisch formuliert, ist allerdings anzunehmen.

An zwei wichtigen autopoietischen Schnittstellen *ergänzt* der Emergenzbegriff das Konzept der Selbst(re)produktion und verhindert die totale Loslösung der jeweiligen autopoietischen Systeme voneinander. Es werden auch andere begriffliche Angebote gemacht, die Übergänge beobachten zu

können: mittels „struktureller Kopplungen“ (1995a: 16f.), mittels „Interpenetrationen“ (1984: 286ff.), oder mittels „symbiotischer Mechanismen“ (Luhmann 1981: 228ff.). ‚Symbiotische Mechanismen‘ verhandeln zu einem *prä*-autopoietischen Theoriestand das Verhältnis von Sozialem und Organischem. Sie werden später zu ‚symbiotischen Symbolen‘ – also konstruktivistisch domestiziert. ‚Interpenetrationen‘ verhandeln zu einem *frühen* autopoietischen Theoriestand das Verhältnis von psychischen und sozialen Systemen. Sie werden zwar im Spätwerk noch erwähnt, doch ihr theoretischer sex appeal scheint stark nachgelassen zu haben (1997a: 378). Nur die ‚strukturellen Kopplungen‘ bedürfen einer Nachfrage, in welchem Verhältnis sie zum Emergenz-Konzept stehen und ob nicht eigentlich sie es sind, von denen her eine Brücke zur Positionalitätstheorie Plessners zu schlagen wäre.

»Strukturelle Kopplungen« gehen konzeptuell auf Maturana/Varela zurück, um – als Beobachter von ‚außen‘ – die erstaunliche Einpassung autopoietischer Systeme in ihre Umwelten zu beschreiben: sie „sorgen [] für eine Co-evolution von Systemen und Umwelten“ (1995a: 17). Die begrenzte Irritierbarkeit autopoietisch geschlossener Systeme wird von ihnen motiviert, sie tauchen evolutionär beispielsweise in Form von Selbstbeweglichkeit, Augen oder Psychen auf und sie verhindern unter anderem eine Irritierbarkeit des Sozialen durch etwas anderes als: Bewusstseine. Der Begriff umfasst also etwas ähnliches, was auch der Emergenzbegriff zu leisten scheint im Verhältnis von psychischen und sozialen Systemen, aber er leistet zu viel (im Verhältnis zum Emergenz-Begriff), wenn es um Kopplungsbeziehungen auf ‚tieferen‘ Emergenzebenen geht. Er umfasst dort nämlich viele besondere System-Umwelt-Beziehungen, nicht nur *System-Ebenen-Verhältnisse*, wie der Emergenzbegriff. Aus diesem Grund wird nun die theoretische Brücke von Plessners ‚Positionalität‘ zum Emergenz-Begriff zu schlagen versucht.

Vor einer Rekonstruktion der einzelnen Positionalitätsstufen in ihren potentiellen Übergängen zu Emergenz-Konstellationen der Systemtheorie bedarf es noch einiger knapper Reflexionen auf den philosophiehistorischen Ort, seine epistemologischen Grundlagen und die Methode der Durchführung der Entfaltung der *Stufen des Organischen*. In allen drei Fragen unterscheidet sich meine Position von der Lindemanns (worauf jeweils kurz einzugehen sein wird, da sie es zugleich war, die sich für eine Einbeziehung Plessners in sozialtheoretische Denkbewegungen stark gemacht hat).

Der von Fischer skizzierte *philosophiehistorische Ort* seines Denkens verortet Plessner in einer Linie mit lebenstheoretischen Ansätzen, denen es um die Restabilisierung der „Kategorien des Geistes in der Kategorie des Lebens“ ging (2000: 270). Also ein hegelsches Anliegen, nach Hegel und vor allem nach Darwin. Ausgangs- und Endpunkt der Stufenrekonstruktion ist – anders als bei Hegel – der Mensch. Dessen von ihm selbst so erfahrene „Doppelstellung“ als Natur- und

Geistwesen ist es, die Plessner nach einer *einzig* „Erfahrungsstellung“ suchen lässt, „den Menschen als geistig-sittliche und als natürliche Existenz“ zu begreifen (Plessner 1975: 14). Lindemanns Plessner-Lesart kappt dagegen recht rabiatisch alle anthropologischen Untergründe der Theorie. Für Lindemann entfaltet Plessner von vornherein keine genuin anthropologische Theorie (trotz des Werktitels: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* und der expliziten Beschreibungen des eigenen Anliegens in der Einleitung und den ersten zwei Kapiteln), sondern eine *Sozialtheorie*, die es offen lasse, wer zum Kreis sozialer Personen gehöre und wer nicht (Lindemann 2014: 96). Ich gehe davon aus, dass sich Plessner *gegen* sein ursprüngliches Anliegen sozialtheoretisch weiterführend aufgreifen lässt, während Lindemann davon ausgeht, *mit* der Konzentration auf eine kontingente Mitwelt das *eigentliche* Anliegen Plessners zu formulieren.

In *epistemologischer* Hinsicht steht Plessner ganz grob dichotomisiert zwischen Hegel und Kant. In der Frage, ob es Positionalität *gibt*, ihr eine „phänomenale Wirklichkeit“ (Plessner 1975: 36) zugeschrieben wird oder ob die „Vitalkategorien“ (a.a.O.: 64f.) nur „Denk- und Erkenntnisform“ (a.a.O.: 65) sind, statt ‚im Leben‘ selbst verankert, gehört Plessner m.E.n. auf die Seite des ‚Lebens‘. Er argumentiert eher als Hegel- denn als Kantianer (vgl. auch Holz 2003), allerdings ohne Prämisse eines teleologischen, eigendynamischen „Zusichselbst Kommen des Geistes durch das Andere seiner selbst – die Natur, das Leben“ (Fischer 2000: 277). Wären die ‚Stufen‘ kantianisch beobachtet nur Denkformen, würde sich eine Differenz in die Gesamtargumentation einschleichen, die den *Vermittlungsprozess* zwischen „Natur“ und „Geist“ (Plessner a.a.O.: 25) beziehungsweise allgemeiner von ‚Materie‘ und ‚Geist‘ (Beaufort 2000: 11) von vornherein unterlaufen würde. Lindemann stärkt nichtsdestotrotz Plessners epistemologischen Kant-Bezug (2014: 72ff.).⁸¹ Sie legt ihrer Interpretation eine *Differenz* von ‚Forschungssubjekt‘ und ‚-Objekt‘ zugrunde und verortet Kategoriebildung recht klassisch auf der Seite des Subjekts⁸². Zwar glaubt sie, der ‚Objektseite‘ mit dem Prinzip offener Fragen Spielräume zu eröffnen, die mit einem anderen Prinzip auch hätten verschenkt werden können, doch verfehlt so meines Erachtens damit gerade das Besondere von Phänomenologie: diesseits derartiger Dichotomien anzusetzen.

Der *methodische* Weg Plessners, um eine konsistente ‚Ebenenverklammerung‘ zu erreichen, liegt in einer an Hegel angelehnten Form phänomenologischen Beschreibens (Plessner 1975: 88). Plessner geht offenbar davon aus, dass es die unterschiedlichen Positionalitätsformen *gibt*, ohne naturwissenschaftlich einholbar zu sein – was an ihrer besonderen Gegebenheitsform selbst liege.

81 Womit sie natürlich nicht allein im Feld steht, vgl. Fischer 2000: 284, FN 46.

82 Wenn sie beispielsweise (ganz im Sinne Hirschauers, doch gegen ihr faktisches Vorgehen, vgl. 1.3.1) für eine Forschung plädiert, die sich auf ein „interaktives oder kommunikatives Verhältnis zu ihrem *Gegenstand*“ einzulassen vermag, „das methodisch durch das Forschungs*subjekt* nicht mehr vollständig zu kontrollieren ist“ (a.a.O.: 75, Herv.v.A.K.).

Sie erscheinen einer *Anschauung*, die selbst auf ihnen beruht, die selbst die natürliche Gegebenheit *ist*, die sie wahrnimmt. Diese Zirkularität ins Leben *hinein* unterscheidet Plessner von Husserl, der lebende Erscheinungen auf die Intentionalität von Bewusstsein zurückführt (vgl. 3.1.1) und „insofern ist Philosophische Anthropologie systematisch zu unterscheiden von Phänomenologie“ (Fischer 2000: 286).

Lindemann verortet den methodischen Anspruch Plessners innerhalb der Erklärens-Verstehens-Debatte, die zu seiner Zeit in die erste Runde gegangen war (Lindemann 2014: 72ff.). Plessner wird der Seite des ‚Verstehens‘ zugeteilt. Auf eine potentielle Differenz von ‚Verstehen‘ und dem Anfertigen von phänomenologischen Deskriptionen geht sie allerdings nicht ein. Plessner wird genutzt, um ein „Prinzip der offenen Frage“ (Verstehen) gegen „geschlossene Fragen“ (Erklären) auszuspielen (a.a.O.: 74f.). Zugleich dient er ihrer methodologischen Position, sozialtheoretische Fragen im Vorfeld zu klären, als Pate, sie interpretiert demgemäß die Positionalitätsformen Plessners als „heuristisches Apriori“ beziehungsweise „reflexive Deduktionen“.

Wie philosophiehistorisch adäquat einerseits, methodisch sinnvoll andererseits diese Zuordnungen und Begriffsbildungen sein mögen, soll hier nicht diskutiert werden. Die folgende Rekonstruktion basiert jedenfalls auf der davon unterscheidbaren Annahme, es bei den unterschiedlichen Positionalitätsformen nicht ‚nur‘ mit (wie reflexiv auch immer eingehegten und damit intentional auf Irritationen hin geöffneten) Deduktionen eines forschenden Subjektes zu tun zu haben, sondern mit Selbstbeschreibungen von Leben.

Unter »Positionalität« allgemein versteht Plessner die basale Differenz anorganischer von organischen Körpern, die sich in ihrem Grenzverhältnis manifestiere: Sie *sind* ihre Grenze, innerhalb und außerhalb ihrer selbst (Plessner 1975: 129). Mit dieser Bestimmung seien sie nicht einfach im Raum, sondern ein lebendiges Ding „behauptet von ihm aus einen Ort, seinen ‚natürlichen Ort‘“ (a.a.O.: 131). Das erinnert an Schmitz und die Differenz absoluter und relativer Örtlichkeiten. Lebende Dinge sind nicht einfach nur relativ verortbar, auch wenn von „dieser Relativordnung [] auch die lebendigen Körper als physische Dinge nicht ausgenommen [sind]“ (a.a.O.). Es bestärkt noch einmal die Notwendigkeit, sich ihnen phänomenologisch zu nähern statt naturwissenschaftlich.

Die Reihenfolge der Entfaltung ergibt sich aus der Steigerung von Vermittlungen, von Hiatūs, die zu basalen Erscheinungsformen von Lebendigkeit (bei Plessner: Pflanzen) *hinzukommen*. Die ‚Grenzbildungen‘ gelten methodologisch als reale Prozesse zunehmender (Selbst-)Vermittlung, bis zu einem Punkt, ab dem sie *als solche* beobachtbar werden. Laut Plessner sind dafür drei basale Grenzetablierungen konstitutiv: 1. eine Grenzziehung innerhalb aller ‚Weltgegebenheiten‘ zu nicht-lebenden Dingen; 2. eine Grenzziehung innerhalb belebter Systeme zu (hier sogenannten) a-

zentrischen Positionalitätsformen; 3. eine Grenzziehung innerhalb zentrisch positionierter Systeme zu ausschließlich zentrischen Positionalitätsformen. Jede dieser Grenzbildungen entspricht der Setzung einer eigenen *Lebensform*. A-zentrische Form (erste Grenze), zentrische Form (zweite Grenze) und exzentrische Form (dritte Grenze) sind gewissermaßen wie Matroschkas ineinander geschachtelt doch enthält paradoxerweise die *kleinste* der Püppchen alle anderen Formen in sich.

Im Werk Plessners scheint es allerdings auf den ersten Blick eine Unschärfe zu geben zwischen seinen Ausführungen zu lebendigen Dingen im Allgemeinen und der internen Differenzierung lebender Dinge nach Positionalitätsstufen. Auf der Frageebene der Besonderheit lebendigen Seins im Gegensatz zu nicht-lebendigem Sein wird „Positionalität“ als Prinzip lebendiger Körper eingeführt (a.a.O.: 129). Hinsichtlich seines Verhältnisses ‚zum Rest der Welt‘ sei ein positionaler Körper, also jeder lebendige Organismus, „exzentrischer Mittelpunkt“ – „Übergang zwischen ihm und dem ihn umschließenden Medium. Er wird damit als Mitte und Peripherie in einem gekennzeichnet [...] insofern er als Element der Peripherie zum Feld mitgehört, als Mitte dagegen sich dem Feld gegenüber befindet“ (a.a.O.: 203). Jeder lebendige Organismus bekommt theoretisch also einen basalen Freiraum eingeräumt, einen *basalen* Hiatus, den keine Umweltdetermination aufhebt, sondern der nur durch eine gewisse „Harmonie“ zwischen Organismus und Umwelt (Medium) gemildert wird, ohne die es gar kein Leben gäbe (a.a.O.: 205). Es ist diese *basale Exzentrizität* von ‚Lebendigkeit‘ in Plessners Beschreibung, die dazu geführt hat, ihn in einen Dialog mit Luhmann zu bringen. Auf ihr gründet auch die Erarbeitung einer Entsprechung der von Luhmann geleisteten phänomenologischen Beschreibung von ‚Sinn‘ mit der von Plessner geleisteten phänomenologischen Beschreibung von ‚Leben‘ (vgl. *These I*).

Wie verhalten sich nun Grenze und Hiatus zur Phänomenologie der Pflanze – als erster Positionalitätsstufe innerhalb der Sphäre des Lebendigen, der Plessner sich zuwendet? Eine überraschende Formulierung springt sofort ins Auge, wendet man sich Plessners Überlegungen zu Pflanzen zu, deren Organisationsform „offen“ sei: „Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen *unmittelbar* seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht“ (a.a.O.: 219, kursiv v.A.K.).

Der Hiatus scheint zurückgenommen, von vermittelter Unmittelbarkeit ist keine Rede mehr, geschweige denn von exzentrischer Mitte. Nicht einmal auf das Wesen der Grenze bei Pflanzen geht Plessner näher ein – alle allgemeinen Überlegungen zur Positionalität des Lebens im Allgemeinen scheinen eingeklammert, eine „Doppelaspektivität“ (funktional äquivalenter Begriff zu: Hiatus) wird graphisch sogar explizit negiert (a.a.O.: 220). Erst bei der Beschreibung der „geschlossenen“

Organisationsform des Tieres taucht wieder auf, was auf der Ebene einer allgemeinen Beschreibung lebendiger Entitäten schon formuliert worden war: eine „Kluft“ (a.a.O.: 232).

Betrachtet man Plessners Formulierungen genauer, lässt sich feststellen, dass zwischen Argumentationsebenen unterschieden werden muss. Ausführungen zum Leben im Allgemeinen können durch Ausführungen zu Pflanzen im Besonderen nicht irritiert werden. Die Beschreibung von Organisationsformen liegt auf einer anderen Ebene und setzt alle Beschreibungen von ‚Positionalität‘ voraus. Mit dieser Argumentationsebenenunterscheidung lässt sich die Irritation vermeiden, die entstehen könnte, wenn die Ausführungen Plessners zur Pflanze so gelesen werden, als wären Pflanzen nicht mehr (ihre) Grenze, sondern unmittelbar ihrer Umwelt ‚ausgeliefert‘. Denn so gelesen wäre die qua Positionalität gesetzte Differenz zu unbelebten Dingen aufgelöst. Die Differenz zwischen Pflanzen und anderen lebendigen Organismen liegt stattdessen in der *Art und Weise des Grenze-Seins*, nicht im Nicht-Grenze-Sein. Mein Vorschlag lautete, Pflanzen als *a-zentrisch* positioniert zu beschreiben. Der erste Hiatus zur Umwelt findet sich demgemäß woanders als in einem vom Körper abgehobenen (Leib-)Zentrum, durch das *geschlossene Organisationsformen* des Lebens gekennzeichnet seien. Vielleicht ist es verfehlt, nach diesem Wo des pflanzlichen Grenze-Seins zu fragen, es könnte sich schließlich um eine rein zeitliche Erscheinungsweise handeln.

Eine derartige Rekonstruktion enthält insofern schon eine erste Modifikation zum Ausgangstext, als Plessner auf die spezifische Positionalität der Pflanze nicht explizit eingeht, sondern recht schnell zu geschlossenen Organisationsformen des Lebens übergeht. Weder findet er einen eigenen Terminus für pflanzliches Grenze-Sein, noch kümmert er sich um den ‚Ort‘ ihres Hiatus. Vielleicht liegt er im Blatt, vielleicht in jeder einzelnen Zelle, vielleicht ist die Suche nach seiner individuellen Materialisierung selbst schon irreführend.

Als *Fazit* zu dieser Rekonstruktion der *ersten Positionalitätsform* sei festgehalten: Allgemeine Theorieebene (‚Positionalität‘ als Erscheinungsform von Lebendigem) und konkrete erste (mithin basalste) Positionalitätsform gehen in der Darstellung Plessners ineinander über, was den Eindruck der Unschärfe auslöst. Es fehlen detailliertere Auskünfte zur besonderen Form der Grenz-Realisierung von ‚Pflanzen‘. Sie sind einer anorganischen Umwelt positional am nächsten, getrennt nur durch den ersten Hiatus, der sie aus ihrer bloßen Körperlichkeit hinaushebt. Wohin genau sie ‚gesetzt‘ werden, bleibt allerdings offen, weshalb mein Vorschlag lautet, diesbezüglich von *a-zentrischer Positionalität* zu sprechen. Meine Vermutung geht dahin, es auf dieser basalen Ebene mit einer rein *zeitlichen* Form von Positionalität zu tun zu haben. Pflanzen wären phänomenal betrachtet vor allem ihr Werden.

Für die eigentliche Frage, was all diese Überlegungen mit *sozialen* Ausdifferenzierungsformen zu tun haben könnten, sei nun eine erste Brücke geschlagen. Sie lautet in kürzest möglicher Wendung: *Basale soziale Systemformen* erscheinen in *a-zentrischer Gestalt*. Das hieße mit anderen Worten von einem ersten sozialen System-Umwelt-Verhältnis auszugehen, das *zu den Grenzen des Lebens kongruent wäre*. Das Soziale begönne in maximaler Undifferenziertheit und erstreckt sich auf dieser Stufe auf alles, was lebt. Interne Ausdifferenzierungsprozesse sorgen erst für seine ‚Schrumpfung‘, weitere Vermittlungsbewegungen sorgen für die Transformation seiner Gestalt.

Um diese Möglichkeit wenigstens als Gedankenexperiment mitmachen zu können, bedarf es einer Lösung des Blickes von lebendigen ‚Einzeldingen‘, von denen bei Plessner zunächst die Rede ist und die auf Anleihen des phänomenologischen Beschreibungsvorganges von ‚Gegenständen‘ bei Husserl zurückzugehen scheinen. Kommunikation ‚emergiert‘ nach dem bisherigen Beschreibungsmodell nicht auf *einzelnen* Zellen oder Pflanzen, in loser Äquivalenz zum Verhältnis Bewusstsein-Kommunikation der Systemtheorie. Es geht auf dieser Positionalitätsstufe noch nicht um individuelle lebende Organismen, um individuelle Lebens-Erscheinungen. Die System-Umwelt-Unterscheidung des Sozialen erscheint hier a-zentrisch, weil sie *überall* dort, wo ‚Positionalität‘ (Differenz Körper/Leben) auftritt, (re-)produziert wird. Das Phänomen ‚Lebendigkeit‘ könnte basal in einer Form gesetzt sein, deren Grenzen *am wenigsten* räumlich bestimmbar wären, in einer kontraintuitiven Abhebungsbewegung von bloßer Körperlichkeit, der diese Stufe zugleich phänomenal am nächsten steht.

Die unter der Hand vorgenommene *Gleichsetzung* von Hiatus/Positionalitätsform und Emergenz-Stufe lässt sich mit dem theorielogischen Ort der *Grenze* begründen, die jeweils ein eigenes Selbstverhältnis in sich enthält. Mit der ersten Grenz-Setzung (a-zentrische Positionalität) wird eine erste Emergenz-Stufe beschrieben, weil sich Leben für Plessner eben nicht reduktionistisch auf Eigenschaften nicht-lebender Körper zurückführen lässt, sondern ein Hiatus, ein Sprung zwischen beiden Gegebenheitsweisen liegt. Für die unter These 2 eingeführten »Oszillatoren« hieße das, sie würden auf dieser Stufe am wenigsten individuell greifbar sein. Das Leibliche von ‚Pflanzen‘ wäre am wenigsten individuell verkörpert, obwohl es zugleich der Sphäre des rein Körperlichen am nächsten läge.

Die Kommunikationsmedien, auf die sich unter gegenwärtigen epistemologischen Bedingungen allerdings nur spekulativ-explorativ verweisen lässt, könnten als biophysikalische und biochemische Medien bezeichnet werden. Es handelte sich bei den basalen Kommunikationen lebender sozialer Systeme um *unmittelbare* Kommunikationen. ‚Unmittelbarkeit‘ lässt sich beobachten als *fehlende Negationsmöglichkeit*. Enzymatisches und elektromagnetisches *Verstehen* bieten noch nicht die Möglichkeit, zurückgewiesen oder als Sinnestäuschung behandelt zu werden. Fehlinformationen

sind als solche nicht beobachtbar, entweder eine ‚Mitteilung‘ verliert durch Deformation ihren Informationscharakter als Ganzen und wird zur *Nicht-Kommunikation*, oder sie wird so wie sie erscheint ‚verstanden‘. Kommunikation auf dieser Emergenzstufe ließe sich demgemäß als so unvermittelt beschreiben, wie Plessner es der Eingliederung der Pflanze in ihre Umwelt zugeschrieben hatte.

Kommunikationssysteme wiederum auf einer Emergenzstufe a-zentrischer Positionalität ließen sich als global ineinander übergehende und (außer bei Nischenbildungen) weitestgehend grenzenlose ‚Ökosysteme‘ rekonstruieren, wobei daran zu erinnern ist, es hier mit phänomenologischen, nicht naturwissenschaftlichen Kategorien zu tun zu haben, so dass jede begriffliche Übernahme zu Missverständnissen führen kann. Wer sich nun aus soziologischer Perspektive fragt, was diese Überlegungen eigentlich bezwecken, sei daran erinnert, dass der weiteste empirische Untergrund der Arbeit nach sozialtheoretischen Deutungsmöglichkeiten von Sozialität bei Demenz fragt. Zu behaupten, es seien *basale Kommunikationsmedien*, die bei empirischen Erscheinungen wie einer sehr weit fortgeschrittenen »Demenz«form aktualisiert werden, beispielsweise während Musiktherapien, Klangschalentherapien, Aromatherapien u.ä., setzt der gängigen Annahme, es hier mit reduktionistisch deutbaren Anregungen individueller Informationsverarbeitungen zu tun zu haben, einen scheinbar allzu unbegründeten soziologistischen Kontrapunkt entgegen. Doch zugleich kann die Reorganisation des (sozial)theoretischen Blicks auf derartige Phänomene helfen, das Arrangement von Räumen, Zimmerpflanzen, Farben, Hintergrundgeräuschen usw. als je spezifisches Ökosystem zu beobachten, in dem besseres oder schlechteres Gedeihen der ‚pflanzlichen‘ Aspekte der Betroffenen erwartbar werden. Dazu bedarf es allerdings zusätzlich einer Reflexion auf die Verhältnisse der einzelnen Emergenzstufen zueinander, von denen bislang nur die basalste rekonstruiert worden war. Dass auch ‚Menschen‘ noch Pflanzenaspekte fortsetzen, mutet beim ersten Lesen vielleicht lächerlich an. Doch schon im Volksmund ist die Relevanz biochemischer Passförmigkeit für zwischenmenschliche soziale Beziehungen bekannt: Da kann man sich beispielsweise nicht ‚riechen‘ und dieses basale Misstrauen kann durch keine sprachliche Freundlichkeit vollständig aufgehoben werden. Es braucht keine funktionierende Nase, um ‚sich‘ im Medium biochemischer Unterscheidungen ‚zu verständigen‘. Sie funktionieren diesseits vertrauter Sinne. Auch Schall bedarf keiner funktionierenden Ohren, um als Kommunikation zu fungieren. Es reichen offenbar in irgendeiner Form ausgedehnte Körper-Oberflächen, um für positionale Geschöpfe anschlussfähiges Schall-Verstehen zu gewähren.

Wie kommt es nun zum Übergang in eine neue Organisationsform? Geschlossene Organisationsformen beschreibt Plessner als Leib- und potentielle Bewusst-Werdung: „Sein [des Lebewesens, Anm.v.A.K.] Körper ist sein Leib geworden. [...] Die Grundlage für alle diejenigen

Erscheinungen, die an die Existenz des Bewusstseins geknüpft sind, ist geschaffen“ (Plessner 1975: 231f.). Die nächste Organisationsform kommt durch einen **zweiten Hiatus** oder eine zweite Vermittlung zustande. Die Vermittlung führt zu einem gewandelten Grenz-Aufrechterhaltungs-Geschehen, zu einer neuen Positionalitätsform. Es scheint (mindestens) zwei mögliche Wege zu geben, eine derartige Vermittlung zu ‚setzen‘: sie in der a-zentrischen, präindividuellen Positionalität des Lebens unmittelbar einzuführen, oder innerhalb von Einzelorganismen. Plessner wählt den zweiten Weg, ich werde diesen kurz skizzieren, bevor noch einmal zurück zu der soeben angedeuteten Bifurkation gesprungen und der erste Weg getestet wird.

Geschlossene Organisationsformen können in der Terminologie Plessners handeln, weil es „eine Unterbrechung zwischen Merken und Wirken, eine Hemmung der durch den Reiz hervorgerufenen Erregung gibt“ (a.a.O.: 245). Sie hat zur Folge, dass die komplexe Sensomotorik geschlossener Organisationsformen „in demselben Maße Reize aufzunehmen wie abzublenzen“ haben. Wer Augen hat, sieht nur, wenn das Meiste gleichzeitig nicht gesehen wird. Wer Ohren hat, hört nur, wenn nicht jedes Geräusch einen Unterschied macht. Und sie hat zur Folge, dass Selektionen nötig werden, aus einem „Überschuss an Gegebensein“ (a.a.O.: 249). Gegeben ist, was „Korrelat des sensomotorischen Funktionskreises“ ist (a.a.O.: 270) – Tiere sind in der Beschreibung Plessners vor allem eines: Pragmatisten.

Zu dieser Beschreibung passt dann auch das Robinsonadische der Rekonstruktion: Pragmatisten erscheinen als handelnde Einzelgänger, die scheinbar in beständiger „rastloser Getriebenheit, der Friedlosigkeit, des Kämpfenmüssens“ angetroffen werden (a.a.O.: 233). Nun gehört es zu eingefahrenen modernen Denkmustern, Handlungen und Sinnestätigkeiten als *individuelle* Weltzugänge zu unterstellen, als Informationsverarbeitungs- und Weltbearbeitungsweisen je einzelner Organismen. Die Herausbildung von je individual-organismischen Leibern, die Plessner zur Sprache bringt, folgt diesem methodologischen Individualismus, ohne kritisch die Grenzen eines derartigen Ansatzes auf der Stufe zentrischer Positionalität zu thematisieren. Von tierischen Monaden auszugehen erlaubt zwar, die Besonderheit einer geschlossenen Organisationsform besonders prägnant herauszuarbeiten, die „Kluft“, die jedes einzelne Tier vom Rest der Welt trenne und die eine unmittelbare Verankerung in seiner Umwelt ausschließe. Doch von der Überhöhung des Hiatus hin zu einer quasiintersubjektivitätstheoretischen Erarbeitung zentrischer Sozialität ist es dann nicht mehr weit, wie bei Lindemann vorgeführt.

Zentrische Positionalität kennzeichne sich dadurch, dass ein *Selbst* „Äußeres als auf es gerichtet und in seinen erlebten leiblichen Eigenraum übergehend“ *erlebe* (Lindemann 2014: 88), es sei ein auf sich und sein Umfeld bezogener Körper (a.a.O.: 87). Worum sich Plessner aus theoriearchitektonischen Gründen nicht kümmern konnte, wird Lindemann plötzlich zum

Problem, denn sie wirft recht unvermittelt eine Frage auf, die klassisch intersubjektivitätstheoretisch klingt: „ob ein solches Selbst zumindest praktisch, d.h. im Vollzug seiner Grenzrealisierung, zwischen solchen begegnenden Entitäten unterscheidet, die sich aus ihrem eigenen Zentrum heraus auf die Umwelt richten, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist“ (Lindemann 2014: 90). Nicht Subjekte in ihrem Bezug auf Alter Egos werden hier befragt, sondern bloße lebendige ‚Selbste‘ (bei Plessner: Tiere), es gilt zu klären, ob diese zwischen anderen Selbstern und Nicht-Selbstern unterscheiden würden beziehungsweise ob ihr Unterscheiden beobachtbar wäre. Nun, laut Lindemann sei es das tatsächlich. Sie geht neuerdings von „zwischenartlichen leiblichen Beziehungen“ aus (a.a.O.: 94), von tierischer Sozialität. Bienen, Affen, Frösche und andere können aufatmen – sie sind je für sich und dann im Umgang mit Art- und Nichtartgenossen beobachtet keine Monaden (selbst wenn sie, wie Dachse, Gesellschaft tierischer und nicht-tierischer Art nicht sonderlich mögen).

Von *organismischen Monaden* auszugehen, führt zu Argumentationslasten, die im hier vorgenommenen Argumentationsgang untragbar scheinen. Bevor die systemtheoretisch beobachteten Sozialitätsformen dieser Stufe erarbeitet werden können, bedarf es demgemäß einer Transformation des methodologischen Ausgangspunktes, was eine Modifikation der argumentativen Funktion des zweiten, auf der Stufe geschlossener Organisationsformen eingeführten Hiatus zur Folge haben wird.

Wird mit der Herausbildung von Positionalität als solcher auch ein Hiatus zwischen reiner Körperlichkeit und Lebendigkeit eingeführt, ist er auf einer Ebene *diesseits* einer Unterscheidbarkeit individueller Organismen angesiedelt. Jeder Lebenszusammenhang basiert dann auf einer konstitutiven Differenz zwischen Körperlichkeit und Lebendigkeit, ohne schon Aussagen über konkrete System-Umwelt-Grenzen innerhalb der Sphäre des Lebendigen treffen zu müssen. Nun ist es ‚uns Modernen‘ allerdings nahezu undenkbar, zwischen tierischen Einzelorganismen keinen *zweiten Hiatus* einzuführen, der verantwortlich dafür ist, dass *jeder einzelne Organismus* mit geschlossener Organisationsform seinen eigenen Tod zu sterben hat. Auf diesem Hiatus könnte auch die Vorstellung basieren, dass jeder Organismus in sich selbst eine ‚geschlossene‘ Weltverarbeitungsweise praktiziert, ein *individueller Leib* ist. Zwischen einem ‚individuellen Sterben‘ und einer ‚individuell gegebenen Welt‘ könnte allerdings ein *dritter Hiatus* liegen, der auf der Stufe zentrischer Positionalität noch gar nicht ausgeprägt ist.

Entkoppelt man erst einmal theoretisch ‚geschlossene Organisationsform‘ und ‚Einzelorganismus‘, wird es möglich, die Frage nach Leben/Tod auf einer anderen Ebene zu verorten, als die Frage nach individueller/dividueller Sensomotorik (zum Begriff der ‚Dividualität‘ vgl. Lindemann 2014: 297ff.). Ich folge Plessner hinsichtlich der Rekonstruktion *individueller Organismen* nur insoweit,

dass ich zugebe, auf der Stufe geschlossener Organisation komme es zur Herausbildung *individueller Körper(leib)einheiten*, die es auf der Stufe offener Organisation noch nicht in dieser Form gebe. Ich bestreite allerdings, es unmittelbar mit *individuellen sensomotorischen Leiblichkeiten* zu tun zu bekommen – eine Möglichkeit, die mir erst auf der Stufe exzentrischer Positionalität mit der Einführung eines weiteren Hiatus plausibel scheint.

Mit dieser Unterscheidung wird ein theoretischer Spielraum innerhalb des Feldes geschlossener Organisation gewährleistet, der es unter anderem möglich macht, von sensomotorischen Organismus-Gemeinschaften als gerechtfertigten Beobachtungseinheiten auszugehen, diese nicht als Summe einzelner Organismen sondern als Gesamtorganismus zu betrachten. Bei Honig-Bienen oder bestimmten Ameisenarten scheint die Annahme nicht-individueller Systemeinheiten evident. Sie werden hier nicht als Ausnahmen erachtet, sondern nur als besonders offensichtliche Ausprägung eines Sachverhaltes, der auf der Stufe geschlossener Organisation die Regel sein könnte: Die wenigsten Tiere leben und wirken allein. Dass sie allein sterben, widerspricht nicht notwendigerweise ihrer sensomotorischen Nicht-Individualität im Leben.

Die Möglichkeit einer *mehrere* individualisierte Körperorganismen umfassenden senso-motorischen Leibeinheit hätte Plessner vermutlich für eine Fehlanwendung seines methodischen Vorgehens erachtet. Sie wird dann denkbar, wenn *zwischen* Sensomotorik und Körper ein Verhältnis ins Spiel gebracht wird, dass der distanzierenden, zentralisierenden und Körper-habenden Funktion des Leibes entspricht, der „konkreten Mitte“ (Plessner 1975: 231), diesseits von Sinnes- und Bewegungsphänomenen. In geschlossener Form positioniert zu sein, muss dann nicht heißen, monadisch wahrnehmend und fortbewegend konzipiert zu sein. Es hieße zwar, eine relativ-individuelle *Grenze* zu sein. Doch individuell wäre nur der ‚Lebenskörper‘ als solcher, was Plessner »Leib« nennt, müsste auf der Stufe geschlossener Positionalität vielleicht von vornherein unter Gattungsgesichtspunkten beobachtet werden.

Die spezifische Form der Rückbezüglichkeit, die geschlossene Organisationsformen kennzeichne, wird von Plessner zunächst sehr allgemein als „nicht relativierbares Hier-Jetzt“ (a.a.O.: 239) bezeichnet. Eine konkrete Beschaffenheit dieses ‚Hier-Jetzt‘ in Form eines „besonders gearteten Selbst“ (a.a.O.: 240) zu unterstellen, ist keineswegs notwendig. Es lässt sich ein argumentativer Sprung zwischen der Beschreibung eines Organismus als eines *allgemeinen* ‚Hier-Jetzt‘ (beliebiger lebendiger Einzelorganismus sein) und eines *konkreten* ‚Hier-Jetzt‘ (besonderer lebendiger Einzelorganismus sein) aufdecken, der zu einem Kurzschluss zwischen Aussagen über *jeden* geschlossen organisierten Einzelorganismus und Aussagen über *different* geschlossen organisierte Einzelorganismen führt. Die ‚konkrete Mitte‘ Plessners scheint also zwei Aussagesysteme zu enthalten: Einerseits beschreibt sie die Individualisierbarkeit geschlossen organisierter Organismen

im Allgemeinen (jedes geschlossen organisierte lebendige System *lebt für sich*), andererseits beschreibt sie eine konkrete Individualität geschlossen organisierter Organismen (jedes geschlossen organisierte lebendige System *ist* ein rückbezügliches „Sich“, vgl. Plessner a.a.O.: 238). Das zweite Aussagesystem führt zur Beschreibung von ‚Tieren‘ als handelnden Monaden. Klammert man es ein, lassen sich nicht nur ‚handelnde Selbste‘ beobachten, die viele lebende Organismen umfassen, es lässt sich nun auch (ohne schon an organismisch einzelne Egos und Alteri zu denken) fragen, *wie auf der Stufe geschlossener Organisation Kommunikationen erscheinen.*

Das Vorgehen benutzt eine Analogie zur Argumentation Luhmanns, das Verhältnis von individuell strukturdeterminierten Systemen (Lebewesen im Allgemeinen, Menschen im Besonderen) und sozialen Systemen zu modellieren: Indem theoretisch „Lebewesen von einem *System höherer Ordnung* abhängig werden, unter dessen Bedingungen sie Kontakte miteinander wählen können, also gerade nicht voneinander abhängig werden“ (1997a: 194, Herv.i.O.). Das spielt Luhmann nur für das Verhältnis Mensch – Kommunikation durch, zeigt aber zugleich einen Theorieort an, der das Verhältnis Tier – Kommunikation in gleicher Form einholbar macht, auf der Grundlage eines entsprechend weiten Kommunikationsbegriffes. So wie Menschen für Luhmann vermittelt Sprache in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, könnten Tiere nach der in diesem Text vollzogenen systemtheoretischen Wende ins Lebenstheoretische vermittelt *Wahrnehmungen, Handlungen* und *Affekten* in ein Verhältnis zueinander gebracht werden. Wenn ‚Übertragungen‘ von Informationen „von einem Lebewesen auf ein anderes“ unmöglich sind (Luhmann 1997a: 194), passiert bei dem „»vicarious learning« oder »economy of cognition«“ genannten Phänomen (a.a.O.: 192) dasselbe, was Luhmann erst Menschen zugestehen wird: eine Verhältnissetzung von Organismen zueinander vermittelt entsprechender Kommunikationsmedien.

Auf der Stufe geschlossener Organisationsformen würden Kommunikationen *in sinnlich-motorischen* Medien erscheinen. Was auf der Stufe a-zentrischer Positionalität unspezifisch als biophysikalisches Kommunikations-Medium eingeführt worden war, findet sich in geschlossener, ausdifferenzierter und komplexitätsreduzierender Form wieder: *taktil* (berührend), *auditiv* (hörend) – *strepitorisch* (geräuscherzeugend) und *visuell*. Was als biochemisches Kommunikationsmedium eingeführt worden war, kehrt *olfaktorisch* (riechend i.S. einer Tätigkeit *und* einer Eigenschaft) und *gustorisch* (schmeckend) wieder. Hinzu kommt ab einem bestimmten Komplexitätsgrad der geschlossen organisierten Organismen etwas gänzlich Neues: ein *affektives* Kommunikationsmedium. Damit zusammenhängend differenziert sich ein mit Eigenbeweglichkeit einhergehendes Medium – *Handeln* – aus.

Während soziale Systeme auf basalster, a-zentrischer Positionalitätsstufe keine besonderen organismischen Eigenschaften voraussetzen, scheinen die Bedingungen der Möglichkeit *nicht-*

unmittelbarer Kommunikationen um einiges restriktiver zu sein. Die Ausdifferenzierung des sozialen Systems beginnt, seine Reichweite verringert sich, es wird komplexer und ‚schrumpft‘ zugleich. Sein System-Umwelt-Verhältnis erscheint nun *doppelt* vermittelt: zwischen *Körpern* und *allgemeiner Lebendigkeit* (1), zwischen *lebendigen Einzelnen* und *allgemeinen sensomotorischen Möglichkeiten* (2).

Verhaftet in ‚modernen‘ Unterscheidungen fällt es schwer, sich von der Vorstellung zu lösen, es bei »Wahrnehmungen« mit individuellen organismischen Informationsverarbeitungsprozessen zu tun zu haben und an ihrer Stelle einmal wenigstens gedankenexperimentell anzuerkennen, es bei ihnen mit »Kommunikation« zu tun zu haben. Diese Denkmöglichkeit basiert auf der Medium-Form-Differenz (vgl. 3.2.1 Medium/Form=Verstehen?) einerseits, der Entmonadisierung zentrisch positionierter Organismen andererseits. Die *Formen* in sinnlich-motorischen Medien gelten auf der entfalteten Positionalitätsstufe gerade noch nicht als Formen *individueller* Systemoperationen, soziale Systeme stattdessen als begrenzt von den entstandenen Medien selbst. Erst auf der dritten Positionalitätsstufe scheint mir möglich, was ebenfalls beim ersten Lesen absurd anmuten wird: organismisch-individuelle soziale Systeme. Als »Oszillatoren« beobachtet würde das bedeuten, ‚Tieren‘ eine individuelle oszillatorische Erscheinungsweise abzusprechen und stattdessen von oszillatorischen Einheiten auszugehen, die mit jeweiligen organismisch bedingten sensomotorischen Möglichkeiten korrelieren. Löwinnenrudel und Antilopenherde zerfallen so beobachtet nicht in unzählige (zählbare) Oszillatoren, sondern während einer Jagdszene in *zwei* Oszillatoren, die das Zusammenspiel aus Geruch, Flucht/Angriff, Angst- und Schmerzens, ‚schreien‘ bei Erfolg usw. modulieren.

Die System-Umwelt-Grenzen würden auf dieser Stufe schon um einiges konturierter, als auf der ersten Emergenz-/Positionalitätsstufe. Sie wären nicht mehr so ‚fließend‘ übergängig, allerdings nach wie vor mit weiten Ausläufern an den Rändern. Um bei der Jagdszene zu bleiben: Sie strahlt unter anderem aus auf Hyänen, Geier und andere ‚Jagdfolger‘, auf potentielle weitere Beutetiere im Umkreis der Löwinnen, die beim abrupten Aufbruch der Antilopenherde gut daran tun, ebenfalls Unterschlupf zu suchen usw. Eine *direkte* Kommunikation mit der *Flora* des Settings fände zwar nicht statt, dies verhindert der zweite Hiatus/die eigene Emergenzstufe dieser Sozialitätsform. Es lassen sich allerdings strukturelle Kopplungen beobachten, die es Pflanzenfressern oder erkrankten Tieren ermöglichen, die richtige Nahrung zu finden. Die zweite Positionalitätsform bleibt eingebettet in die Ökosysteme der ersten Stufe und formt diese auf ihre Weise mit: Wo eine Art überhand nimmt, hat das mittelbare Folgen für alle Lebenszusammenhänge vor Ort und im Endeffekt auf das globale Ökosystem (außer auf: entkoppelte Nischen, wie Inseln).

Bislang waren beide Positionalitäts- und Sozialformen nacheinander dargestellt, der *Übergang* sehr formal als Hinzukommen eines nächsten Hiatus gekennzeichnet worden. Das Verhältnis offener und geschlossener Organisationsformen lebendiger Organismen zueinander wird von Plessner nur sehr knapp unter positionalitätstheoretischen Gesichtspunkten diskutiert. De facto liefert er eine Antwort nur indirekt, ob und auf welche Weise die Positionalität offener Organisationsformen auf dem „Seinsniveau“ (Plessner 1975: 230) geschlossener Organisationsformen erscheint. Wird sie fortgesetzt, modifiziert, transformiert, überwunden, aufgehoben, oder kommt es gar zu einer relationsfreien eigenen Positionalitätsform mit der Schließung? Für letzteres scheint zunächst folgende Aussage Plessners zu sprechen: „Das Selbst [der Pflanze, Anm.v.A.K.] ist nur ein Charakter ihrer lebendigen Ganzheit, doch positional vom Körper nicht abhebbar. Sobald jedoch durch die Bildung eines Zentrums [beim Tier, Anm.v.A.K.] ein realer Unterschied am Körper selbst aufgetreten ist, *ändert sich auch positional das Ganze*“ (a.a.O.: 232, Herv.v.A.K.). Es bleibt allerdings zu unausgeführt, wie weit die Veränderung reicht, ob sie einen Bruch mit der pflanzlichen Positionalitätsform impliziert oder nicht. Gegen einen Bruch spricht der Hinweis, geschlossen organisierte Lebensformen würden nur explizieren, was vorher „an sich vorhanden, nur impliziert“ war (a.a.O.). Ein Schelm, wer an Hegel bei dieser Wendung denkt, auf den sich Plessner laut Selbstaussage hätte berufen müssen, „wären mir damals die entsprechenden Stellen bekannt gewesen“ – doch glücklicherweise beruhen „Konvergenzen [] nicht immer auf Einfluss“ (1975: XXIII). Ich gehe aufgrund dieser wissenschaftshistorischen Selbstverortung vorläufig von einer *Aufhebungs*–Bewegung aus, die Momente a-zentrischer Positionalität auch in allen folgenden Positionalitätsformen bewahrt. Ob diese Unterstellung richtig ist, scheint mit Plessner nicht abschließend beantwortbar, denn an welchen Stellen in seinem Werk er sich auf Hegel hätte berufen sollen, wird von ihm selbst nicht näher ausgeführt.

Das würde bedeuten, dass geschlossene Organisationsformen des Lebens etwas von der ersten Positionalitätsform bewahren, ihr Grenze-Sein nicht radikal neu sich formiert, sondern ein Zentrum nur *hinzukommt* zu einer ‚Urschicht‘ a-zentrischen Daseins, die auf der nächsten Positionalitätsstufe ‚aufgehoben‘ bleibt. Es könnte auch bedeuten, auf a-zentrische Kommunikationsformen verwiesen zu werden, wenn alle anderen Medien sich aus welchen Gründen auch immer zurückgebildet haben sollten. Es könnte bedeuten, was bei der ersten Positionalitätsstufe schon angedeutet worden war: das Demente noch weit diesseits von Affekten, Bewegungsmöglichkeiten oder Wahrnehmungen in Kommunikationen ‚verstrickt‘ bleiben.

Die Hauptsache, die auf der Positionalitätsstufe geschlossener Organisation noch *fehle*, sei „*der Sinn für's Negative*“ (a.a.O.: 270, Herv.i.O.). „Abwesenheit, Mangel, Leere – sind ihm verschlossene Anschauungsmöglichkeiten“ (a.a.O.: 271). Mit einem **dritten** Hiatus, einer nächsten

Vermittlungsbewegung, tauche auch dieser Sinn am Horizont des Lebens auf. Er ist offenbar verantwortlich dafür, das weitestgehende Insichruhen der sozialen Systeme auf der zweiten Ebene aufzuheben und in eine basale Unruhe ob der eigenen Weltverankerung zu überführen. *Exzentrische Positionalität* wird von Lindemann im Gegensatz zur Determiniertheit zentrischer Positionalität als fundamentale Unsicherheit der eigenen Umweltbeziehung beschrieben: „Exzentrische Selbst müssen selbst Formvorgaben im eigenen Umweltbezug schaffen, um so zu einer neuen Sicherheit in ihren leiblichen Umweltbeziehungen zu kommen“ (Lindemann 2014: 100). Die ‚neue‘, *selbst zu findende* Sicherheit als funktionales Äquivalent zur ‚alten‘ *gegebenen* Sicherheit zentrischer Positionalität lässt alte Denkmuster anklingen: der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies. Doch natürlich geht es Lindemann nicht vordergründig um Menschen und wohl auch nicht um paradiesische Zustände. Die Stilisierung des Gegensatzes dient vor allem der Herausarbeitung dreier Unbestimmtheiten, um deren Überführung in Bestimmtheit es im Zustand exzentrischer Positionalität ginge: „(1) Die Grenzen des Kreises personaler leiblicher Aktionszentren sind unbestimmt und es ist offen ob die Aktionszentren als Individuen oder Dividuen existieren (Sozialdimension). (2) Die raum-zeitlich-sachliche Struktur der Umweltbezüge ist unbestimmt. (3) Um was es sachlich in den Beziehungen leiblicher Selbst geht ist unbestimmt“ (a.a.O.).

Das geht weit über Plessner hinaus und soll deswegen nur erwähnt, nicht vertieft werden, zumal ihr sozialtheoretischer Vorschlag wenig gemeint hat mit dem hier gewählten Weg. Der wichtigste Aspekt ihres Ansatzes scheint mir tatsächlich die implizite und unreflektierte Beschreibung des Verhältnisses von zentrisch gegebener Sicherheit und aufgrund exzentrischer Unsicherheit selbst zu schaffender Sicherheit mit dem Adjektiv *neu*. Auch zentrisch positionierte Wesen weisen im Verhältnis zu a-zentrisch positionierten Wesen ein relativ-neues Umweltverhältnis auf, basierend auf dem zweiten Hiatus, der sie als Sterbliche individualisiert. ‚Neu‘ aus Sicht eines Beobachters, nicht etwa für reale zentrisch positionierte Organismen. Die ‚neu zu schaffende Sicherheit‘ exzentrisch positionierter Wesen dagegen scheint ‚neu‘ für sie selbst zu sein – nicht nur für einen Beobachter (auch wenn dieser sich selbst als exzentrisch positioniert beschreiben würde).

Wenn es sich um eine ‚neue‘ Weltzugangsweise *für* die aus dem Zentrum Geworfenen handelt, dann führen sie etwas von der ‚alten‘ Weltzugangsweise noch mit – und sei es als Sehnsucht. Sonst könnte ihnen ihre eigene Positionalität nicht ‚neu‘ vorkommen. Laut Plessner sind allerdings schon zentrisch positionierte Wesen nicht einfach nur geborgen in den Nischen ihres angepassten Daseins, sondern geborgen und gefährdet gleichermaßen. Sie werden in der Beschreibung Plessners einer doppelten existenziellen Unsicherheit ausgeliefert, die durch zwei Hiatus jeden geschlossen organisierten lebendigen Organismus beträfe. Der erste Hiatus führt die vermittelte Unmittelbarkeit von Lebendigem und seiner Umwelt ein, die basale Grenzziehung, die unbelebte von belebten

„Dingen“ unterscheidet und lebendige Dinge systemtheoretisch gesprochen als System-Umwelt-Grenze konstituiert. Damit kommt schon eine basale Gefährdung ins Spiel, eine basale Differenz zwischen Leben und Welt, die es im Prinzip möglich macht, jedes Leben auch auszulöschen durch veränderte chemisch-physikalische Bedingungen. Der zweite Hiatus verdoppelt gewissermaßen die Vermittlung und führt in die System-Umwelt-Grenze eine zweite Grenzziehung ein, die das System selbst mit sich vermittelt, seinen Körper als individuell Sterblichen aus der pulsierenden Masse lebendigen Wirkens heraushebt. Damit verdoppelt sich auch die Gefährdung: Das Leben als solches und je einzelne Leben sind nun jederzeit auslöschar. Die „Sicherheit“ zentrisch positionierter Individuen ist demgemäß nur eine zweifach relativierte „Sicherheit“: Sie können weder gewiss sein, mit ihrem *Verhalten* auf „passende“ Umweltbedingungen zu stoßen, noch können sie gewiss sein, qua *Lebendigkeit* in „passende“ Umweltbedingungen eingefügt zu sein.

So relativiert fragt sich, wie die „alte“ (Un-)Sicherheit leiblicher Umweltbeziehungen noch weiter relativiert werden kann und von welcher Art (Un-)Sicherheit die neue Umweltbeziehung sein müsste. Nun war schon mehrfach im Text von einem dritten Hiatus die Rede gewesen, der die vermittelt (sterbliches Individuum/Umwelt) vermittelte (Leben/Umwelt) Unmittelbarkeit (Grenze Sein) geschlossener Organisationsformen offenbar um eine weitere Vermittlung bereichert. Für Plessner handelt es sich um die Herausbildung einer „Beziehung zur positionalen Mitte“ (Plessner 1975: 288), die ein sterbliches Individuum zu sich selbst führt: Es erfährt sich fortan selbst als sterblich. Die „totale Reflexivität des Lebenssystems“ (a.a.O.: 290) wird möglich und damit auch eine *relative* Aufhebung der Unmittelbarkeit selbst: Grenze-Sein wird zur Gleichzeitigkeit von Grenze-Sein und Grenze-Haben. Eine *totale* Aufhebung der Unmittelbarkeit ist auf dieser Stufe allerdings nicht möglich, die für Plessner zugleich das Ende der Reihe möglicher Positionalitäten darstellt, so dass sie für *prinzipiell unmöglich* erklärt wird. Ein exzentrisch positioniertes Wesen mag „total reflexiv“ sein, doch zugleich „lebt“ es und führt qua lebendigem Grenze-Seins einen untilgbaren Rest Unmittelbarkeit mit sich: „Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur“ (a.a.O.: 292). Nicht etwa ein endgültiger Bruch: *mit* der Natur.

Es lassen sich meines Erachtens nach in zwei Richtungen Schlussfolgerungen aus dieser formalen Beschreibung einer vermittelt vermittelten (Un)Mittelbarkeit ziehen. Man könnte einerseits die totale Reflexivität als Ausgangspunkt nehmen, um eine analytisch völlig *neue Form* zentrisch-reflexiven Daseins zu begründen, die mit der geschlossenen Organisationsform der zweiten Positionalitätsstufe nichts mehr gemein hat. Man könnte aber auch die Verbindung von zentrischem Dasein und Reflexivität zum Ausgangspunkt nehmen und die *Fortsetzungen* zentrischen Daseins *trotz* „totaler Reflexivität“ betonen. Lindemann scheint den ersten Weg zu wählen, was nicht nur an

dem unscheinbaren Adjektiv in der schon zitierten Aussage hörbar wird, sondern auch an Sätzen wie diesen: „Die Struktur der zentrischen Positionalität gerät aus den Fugen und es muss künstlich eine Ordnung geschaffen werden“ (Lindemann 2014: 103). Plessner selbst scheint in der Frage unbestimmt. *Einerseits* formuliert er, das (exzentrisch positionierte) Lebewesen ginge „auch auf dieser Stufe [] im Hier-Jetzt auf[]“ (Plessner 1975: 290), „die tierische Natur [muss] auf dieser höchsten Positionsstufe erhalten bleiben (a.a.O.: 291), es wisse „sich frei“, sei aber „trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muss“ (a.a.O.). Es könne seine „Zentrierung“ gerade *nicht* durchbrechen – trotz seiner Exzentrizität (a.a.O.: 292). *Andererseits* formuliert er drei „anthropologische Grundgesetze“ (a.a.O.: 309ff.), die in Richtung des ersten Weges weisen: das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit („Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er [der Mensch, Anm.v.A.K.] sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*.“ (a.a.O.: 309, Herv.i.O.)); das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit („Durch seine Expressivität ist er also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurücklässt“ (a.a.O.: 329, Herv.i.O.)); das Gesetz des utopischen Standortes („An der eigenen Haltlosigkeit, die dem Menschen zugleich den Halt an der Welt verbietet und ihm als Bedingtheit der Welt aufgeht, kommt ihm die Nichtigkeit des Wirklichen und die Idee des Weltgrundes“ (a.a.O.: 345).

Konzentriert man sich dagegen auf die *Verbindung* von Reflexivität und Zentrität und betont die nur *relative* Differenz einer reflexiv-zentrischen zu einer a-reflexiv-zentrischen Positionalität, erscheint die Nichtigkeit, Wandelbarkeit und Künstlichkeit eines exzentrisch ‚geschaffenen‘ System-Umwelt-Verhältnisses *weniger radikal, weniger absolut, weniger dramatisch*, als es Plessner in manchen Wendungen nahelegt und wie es allgemeiner Duktus von Existentialismus bis Postmoderne zu sein scheint. Nicht nur erweist sich auf diesem Weg der die moderne Selbstbeschreibung kennzeichnende *gap* zwischen Natur und Kultur als schmaler Graben, vor allem die Kluft zwischen a-reflexiven und reflexiven Lebensformen wird kleiner. Nach dieser Lesart generieren exzentrisch positionierte Wesen qua Positionalitätsform keine nicht-natürliche (‚künstliche‘; ‚kulturelle‘) Welt, sondern in ihr *natürliches* Umwelt-Verhältnis ist *formal* eine basale Nichtigkeit eingeschrieben, eine Negation, die sich auf sich selbst richtet und die Relativität jedes zentrischen Daseins zentrisch (Geschichte) und zentrisch-reflexiv (bspw. qua Lebenstheorie) begründet. Der dritte Hiatus ist nicht größer oder kleiner, bedeutsamer oder weniger bedeutsam als die beiden zuvor eingeführten. Er geht mit einer neuen Positionalitätsstufe einher, die ihre Eigenheiten hat gegenüber den anderen Stufen, aber weder einen absoluten Bruch bedeutet noch eine nahtlose Fortsetzung. Die Stufen kennzeichnen sich durch zunehmende Vermittlungen. Jede nächste Stufe ‚enthält‘ alle vorhergehenden Vermittlungsprozesse und erscheint dennoch in eigener

Gestalt, in relativ-besonderer Realisierung von Positionalität. Damit lässt sich die entfaltete Position weder als kruder ‚Biologismus‘ abstempeln, noch als radikaler Konstruktivismus (vgl. B)). Sie ist ihrer Beobachterrelativität eingedenk und versucht dennoch die eigene schriftförmige Gestalt als Resultat einer Reihe von Vermittlungen auszuweisen, die sie mit basalen kommunikativen Regungen in Form biophysikalischer und biochemischer Prozesse *verbindet*.

Für die auf dieser Stufe hinzukommenden Kommunikationsmedien bedeutet das, sie als zentrisch-*reflexive* Weltzugänge zu begreifen. Ich gehe momentan davon aus, dass *Gefühle*, *Sprache* und *Schrift* die ‚neuen‘ Kommunikationsmedien dieser Stufe sind.

Des Weiteren war weiter vorn schon beobachtet worden, dass soziale Systeme in ihrer Ausdehnung erst einmal zu schrumpfen scheinen mit dem Fortgang positionaler Differenzierungsformen. Während biochemische und biophysikalische Kommunikationsprozesse noch *alle Lebewesen* durchdringen und nur auf ‚Lebendigkeit‘ im Allgemeinen angewiesen sind, sind sensomotorische und affektive Kommunikationsmedien schon auf bestimmte körperliche Voraussetzungen von realisierten Organismen angewiesen. Die Kommunikationsmedien der zweiten Stufe verbinden allerdings noch ganz verschiedene Organismusformen, sie funktionieren *gattungsübergreifend*. Die Medien »Gefühle« und »Sprache« scheinen nur auf sehr wenige *Arten* beschränkt zu sein. »Schrift« dagegen verfügt auf ‚unserem‘ Globus bislang nur über: *Menschen*.

Diese Betrachtung relativiert die überspannte Selbstbeschreibung des »Menschen« als globaler ‚Kommunikator‘. Zwar leben »Menschen« mittlerweile tatsächlich überall und schriftförmige Ereignisse scheinen auf Basis der technischen Entwicklungen eine *globale* Omnipräsenz erlangt zu haben, es lässt sich von den Polen der Erde, aus entlegendsten Gebieten, von ‚ganz oben‘ und ‚ganz unten‘ twittern. Doch basiert Verstehen in diesem Medium nach wie vor ausschließlich auf: »Menschen«. Verglichen mit der Reichweite biochemischer und biophysikalischer Kommunikationen spricht diese *Marginalisierung* des Mediums »Schrift« gegen jede (zumal: schriftförmige) Selbstüberhöhung.

Zugleich scheint diese Positionalitätstufe eine unwahrscheinliche Möglichkeit mit sich zu bringen: *individuelle* »Oszillatoren«. Anders als in modernen Selbstbeschreibungen üblich, halte ich diese Möglichkeit allerdings weder für eine anthropologische Ausgangsbedingung des Menschen qua Gattung (Subjekt zu sein, vgl. Plessner 1975: 290), noch für eine schon umfassend realisierte genuin moderne Errungenschaft (Luhmann 1995f.). Stattdessen scheint es mir eine mit dieser Emergenzform aufscheinende unwahrscheinliche Möglichkeit, die im Prinzip immer schon realisiert werden konnte (was sie in die Nähe anthropologischer Aussagen rückt), aber auch gegenwärtig nur sehr selten realisiert wird (was eine Antithese zur gängigen gesellschaftlichen

Selbstbeschreibung, das schon als „Individualisierungszeitalter“ (Stettner 1999: 150) betitelbar ist, darstellt).

Gesellschaftlich als individueller »Oszillator« beobachtbar zu werden, impliziert, als *individuelles soziales System* zu erscheinen. Man könnte auch sagen: erfolgreich zur Phänomenologin geworden zu sein. Mit dieser These schreibe ich sowohl gegen den methodologischen Trend an, Individuen vorauszusetzen und Inter-Individualität zu verstehen zu versuchen, als auch gegen den gesellschaftstheoretischen Trend, Individuen als Effekt der Moderne vorzufinden und Vor- und Nachteile dieser Entwicklung zu diagnostizieren.

Mit dem qua dritten Hiatus gewährten Selbst-Verhältnis können soziale Systeme zu ihrer radikalen *Nichtigkeit* vorstoßen, dem Faktum, „auf Nichts gestellt“ zu sein (Plessner 1975: 293). Bei Plessner ist dies mehr oder weniger das letzte Wort. Sich selbst als realisierter „Widersinn“, als „ein durchsichtiges Paradox, eine verstandene Unverständlichkeit“ (a.a.O.: 343) durchschauen zu müssen, gilt als die hinzunehmende Kränkung des (modernen) Menschen, dem nur bleibe, das Paradox mit anachronistischen Mitteln (Religion bspw.) zu *verdecken*, nicht aber, es aufzulösen. Auch bei Luhmann ist dies mehr oder weniger das letzte Wort. Die eigenen Voraussetzungen zu dekonstruieren, festzustellen, „dass die Einheit der Gesellschaft oder, von ihr aus gesehen, der Welt nicht mehr als Prinzip, sondern nur noch als Paradox“ behauptet werden kann – „ist die Orthodoxie unserer Zeit“ (Luhmann 1997a: 1144). Doch als ‚Orthodoxie‘ bezeichnet, werden ineins *neue Selbstverhältnis-Möglichkeiten* in den Abschluss der Erzählung eingebaut, auch wenn es zum Zeitpunkt ihrer Formulierung undenkbar scheint, sich radikaler als auf der Grundlage von Paradoxien zu sich selbst verhalten zu können, so wie es schon für Plessner undenkbar schien, sich radikaler als im Angesicht des Nichts zu sich positionieren zu können. Kommunikation findet auf allen drei Stufen in sich zunehmend ausdifferenzierenden Kommunikationsmedien statt, die durch (zurückgehend beobachtet) abnehmende Negationskraft, abnehmende Individualisierbarkeit der »Oszillatoren«, dafür aber zunehmende Reichweite gekennzeichnet sind.

3.2. Kommunikationen

3.2.1 *Medium/Form = Verstehen?*

„The medium is the message“ (McLuhan 2001) lautet die kürzest mögliche Fassung des zweiten Variationsvorschlages, der auf einer Engführung der Medium/Form-Unterscheidung mit der Mitteilung/Information-Unterscheidung basiert. Es gilt, sich von allen intentionalistisch anmutenden Konnotationen des Mitteilungs-Begriffes zu lösen, um zu einer konsequent nicht-anthropologischen Kommunikationstheorie vorstoßen zu können, die »Kommunikationen« auch dort zu *verstehen* vermag, wo bislang nur natürliche Austauschprozesse oder tierische Sozialitätsformen diesseits doppelter Kontingenz beobachtet werden. Mit diesem Votum folge ich Wienmeisters ganz allgemein an die ‚Autopoiesis-Schule‘ gerichtete Aufforderung, auf *operationale* Begriffe zu setzen, um nicht „Charakteristika menschlicher Erfahrung“ in Verstehensprozesse von Leben mit einzuschließen, „die bei einzelligen Lebewesen nicht zu vermuten sind“ (Wienmeister a.a.O.: 121). Die Medium/Form-Unterscheidung wird theoriegenetisch später als die Mitteilung/Information-Unterscheidung in die Systemtheorie eingeführt, nicht etwa als Ersatz der früheren, sondern – wie Göbel vermutet – um „der Funktionsanforderungen an symbolisch generalisierte Medien hin zur Erkennungs- und Zuordnungsfunktion von Kommunikationen als funktionssystemspezifischen Kommunikationen“ (2000: 252f.)⁸³ theoretisch gerecht werden zu können. Die Medium/Form-Differenz verweist auf eine Denkmöglichkeit, die von Luhmann womöglich nicht zur Gänze ausgereizt wird, schlichtweg, weil die Unterscheidung zu spät auftaucht, um sie systematisch mit allen vorher eingeführten Begriffen rückzukoppeln: die Unterscheidung erlaubt, »Verstehen« in differenten Medien zu verorten, mithin Kommunikation medientheoretisch zu (re-)konzeptualisieren. Göbel verweist nur auf ein *Analogon*: so wie Kommunikationen das Medium Sinn nicht verbrauchen, verbrauchen „Formbildungen“ ihr „Medium nicht“ (Göbel a.a.O.: 254f.). Dass „Formbildungen“ Kommunikationen *sind*, wird von ihm nicht explizit beobachtet – aus gutem Grund.

Denn eine solche These verschränkt zwei Theorieebenen miteinander, deren *Trennung* zunächst wichtig ist, um dem Variationsvorschlag Plausibilität gewähren zu können. Die Medium/Form-Unterscheidung liegt auf der Theorieebene allgemeiner autopoietischer Systeme, spezifischer: sie gilt für sinnförmig operierende Systeme. Die Information/Mitteilung-Unterscheidung liegt auf der

⁸³ Die eigentliche Vermutung Göbels geht noch einen Schritt ‚tiefer‘: Die Einführung der Unterscheidung sei „organisationstheoretisch motiviert“ (Göbel a.a.O.: 255), um das Verhältnis von Funktionssystemen und Organisationen präziser bestimmen zu können.

Theorieebene sozialer Systeme. Warum also sollten *alle* Formbildungen als Kommunikationen gelten? Luhmann selbst unterscheidet theoriekohärent *Wahrnehmungsmedien* und *Kommunikationsmedien* (1997a: 201). Sprache und Schrift lassen sich demgemäß funktional äquivalent zu Luft und Licht beobachten (a.a.O.). »Formen« in beiden autopoietisch-sinnförmigen Systemtypen gelten als systemintern erzeugte Unterscheidungen, die, egal welchen sonstigen ‚Gehalt‘ sie haben mögen, eine basale System-Umwelt-Differenz mitführen. Mit der Medium/Form-Unterscheidung ließe sich auch formulieren: eine basale Medium-Umwelt-Differenz mitführen. Denn „die Einheit des Systems [kann] nicht mehr durch (relative) strukturelle Stabilität definiert sein [], obwohl es nach wie vor um Systemerhaltung geht, sondern durch die Spezifik, in der ein Medium Formenbildungen ermöglicht“ (Luhmann 1997a: 199).

Mit dieser ersten Übersetzung wird allerdings sofort ein Problem sichtbar hinsichtlich der vermeintlichen *Äquivalenz* von beispielsweise *Sprache* und *Luft* (zunächst ganz unabhängig von der Möglichkeit, gesprochene Sprache über eine Einbeziehung der dafür notwendigen ‚Luft‘ zu beschreiben). Wenn ein System durch *sein* Medium beschreibbar wird, in welchem es zirkuliert, wie auf einer dritten Theorieebene für moderne Funktionssysteme vorgeführt (das Medium ‚Wahrheit‘ zirkuliert im Wissenschaftssystem; das Medium ‚Geld‘ im Wirtschaftssystem usw.), sich spezifische Sinn-Systeme und Medien wechselseitig stabilisieren, was für eine Art System soll dann im Medium ‚Luft‘ beobachtbar werden, sich im Medium ‚Luft‘ herausbilden? Die *Formen des Wissenschaftssystems* sind ‚wahre‘ Kommunikationen (klammert man aus komplexitätsreduzierenden Gründen die Probleme einer Verbindung von Medientheorie und binären Codes als Grundlage von Funktionssystemen aus, vgl. Künzler 1987: 329ff.), doch lässt sich eine solche Formulierung auf auditive Wahrnehmungen übertragen? Sind die Formen eines ‚Hörsystems‘ ‚luftige‘ Wahrnehmungen? Eine Asymmetrie des Verhältnisses von Medium und System wird an einer solchen (beim ersten Lesen vielleicht absurd anmutenden) Frage sichtbar. Während für Kommunikationssysteme eine *wechselseitige* Stabilisierung von Medium und System behauptet wird, es also schlichtweg kein Medium Sprache *gibt* ohne sprachförmige Operationen, die schon Kommunikationen sind (vgl. auch Göbel 2000: 258) – und umgekehrt, scheint es ‚Luft‘ auch ohne wahrnehmende Systeme zu geben (und natürlich erst recht: ohne Kommunikationen, außer vielleicht für radikale Konstruktivisten). Wahrnehmungssysteme wiederum vermögen ‚Luft‘ gar nicht in und durch ihre ‚Formbildungen‘ zu reproduzieren, das Verhältnis von Wahrnehmungssystemen zu den von Luhmann erwähnten Medien scheint also ein gänzlich anderes zu sein, als das von Kommunikationssystemen zu *ihren* Medien. Nun geht Luhmann glücklicherweise auf ‚Wahrnehmungssysteme‘ nahezu nicht ein (Ausnahme: *Die Kunst der Gesellschaft*, 1997b; 1995j), um die Differenz zu Kommunikationssystemen zu plausibilisieren. Das

eröffnet einen entsprechenden Freiraum, der hier wieder genutzt werden soll, um eigene Unterscheidungen beziehungsweise Unterscheidungsverschiebungen zu lancieren.

Die Verschiebung knüpft an die erste Variation des vorherigen Unterkapitels an: *lebende Systeme* als – qua Autopoiesis – *sinnförmig operierend* zu beschreiben, in Form von in sich entlang von Plessners Positionalitätsstufen ausdifferenzierenden *Kommunikationsmedien*. In der ‚Urform‘ der Systemtheorie dagegen dürften unter anderem »Wahrnehmungen« *kein* Kommunikationsmedium sein. Die operative Differenz sozialer und psychischer Systeme verhindert das. Lässt sich nun diese operative Differenz mit der Medium/Form-Unterscheidung begründen? Die Frage wird trotz des Transformationsvorschlages von psychischen Systemen in »Oszillatoren« noch einmal aufgeworfen, aufgrund des gewandelten theoretischen Unterscheidungs-Kontextes. Hier geht es nicht um die Angewiesenheit von »Kommunikationen« auf Bewusstsein, sondern die Plausibilität des Wahrnehmungsmediums.

Eine eigentümliche Wendung Luhmanns sei dazu aufgegriffen: Das Bewusstsein kann „als ein *Medium* angesehen werden“ – die „Kommunikation [benutzt] Bewusstsein als Medium“ (1995c: 42f., Herv.i.O.). Das die Formulierung kein Versehen ist, zeigen die nächsten Sätze, die die ‚Aufnahmebereitschaft‘ von Bewusstsein für ‚Kommunikationen‘ umkreisen. Gerechtfertigt wird die überraschende ‚Inanspruchnahme‘ scheinbar durch die Kopplung von Bewusstsein und Sprache sowie Kommunikation und Sprache. »Sprache« wird also das eigentlich verbindende Medium, in das sich *sowohl* Bewusstseins- als *auch* Kommunikationformen einprägen können. Doch die nun wieder hergestellte klare Unterscheidung wird in einer nächsten Formulierung erneut irritiert: Kommunikation „reproduziert mit Hilfe von Sprache Kommunikation aus Kommunikation und benutzt diese strukturelle Bedingung ihrer Reproduktion zugleich, um Bewusstsein als Medium in Anspruch zu nehmen. Bewusstsein ist demnach an Kommunikation beteiligt als strukturdeterminiertes System *und als Medium*“ (1995c: 44f., Herv.v.A.K.). Die Gleichzeitigkeit von Bewusstsein, operativ geschlossenes System *und* Medium von Kommunikation zu sein, scheint erläuterungsbedürftig.

Unter »Medium« versteht Luhmann ‚lose gekoppelte Elemente‘, die durch »Formen« zu ‚strikt gekoppelten Elementen‘ verbunden werden können (1997a: 196f.). „Das Medium wird gebunden – und wieder freigegeben“ (1997a: 199): Formen sind „stärker als das mediale Substrat.“ (1997a: 200). „Andererseits sind Formen weniger beständig als das mediale Substrat“ (a.a.O.). Medium und Form sind gewissermaßen dasselbe und nicht–dasselbe, durch zwei Asymmetrien miteinander verknüpft, die „eine Erklärung dafür [] bieten, wie Ereignisse Strukturen produzieren und Strukturen Ereignisse dirigieren“ (1997a: 195, FN 9). *Sachliche* (Form/Ereignis > Medium/Struktur) und *zeitliche* (Form/Ereignis < Medium/Struktur) *Asymmetrie* bilden zusammen

ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis, so dass kein Medium ohne Form–Ereignisse besteht und doch Formen auf Medien-Strukturen beruhen. Diese allgemeinen Ausführungen können für *jede* Medium/Form-Relation gelten, Luhmann selbst verweist neben »Sprache« und »Bewusstsein« noch auf »Handeln« (1997a: 198) und »Wahrnehmung« (1997a: 197), bevor kommunikationsinterne Medien differenziert werden. Die Kopplung der Unterscheidung Medium/Form mit der Unterscheidung Struktur/Ereignis lässt sich allerdings nur bei ‚Sprache‘ und ‚Handeln‘ anwenden, während ‚Bewusstsein‘ als Medium von Kommunikations-Formen eine problematische Differenz einführt, sowie ‚Wahrnehmung‘ im Medium ‚Licht‘. Wahrnehmungsereignisse aktualisieren Licht-Strukturen?! Kommunikationsereignisse aktualisieren Bewusstseins-Strukturen? In beiden Fällen wird die elementare (durch einen Beobachter erzeugte!) *Identität* von lose und gekoppelten Elementen unterlaufen. Visuelle Wahrnehmungen als strikt gekoppelte Licht-Formen zu beschreiben erzeugt zwar eine eigene Wissenschaftslyrik, doch zugleich Irritationen. Kommunikationen unter anderem als strikt gekoppelte Bewusstseins-Formen zu beschreiben, unterläuft die Hauptunterscheidung Luhmanns zwischen psychischen und sozialen Systemen.

Da die Wendung später m.W.n. nicht mehr auftaucht (da, wo sie am nächsten gelegen hätte, im Kunstsystem, ist von dergleichen jedenfalls nicht die Rede), könnte man sie für einen experimentellen Gedankengang Luhmanns halten, der im Gesamtsystem nicht tragfähig genug ist und deshalb nicht berücksichtigt zu werden braucht. Im Kontext der hier vorgelegten Argumentation aber ist es gerade dieser Gedankengang, dieser unscheinbare Vorschlag, der es erlaubt, Kommunikationen in Medien zu platzieren, die ‚tiefer‘ als Sprache liegen.

Zur Erinnerung: im vorigen Unterkapitel war unter These 1 eine formale Entsprechung sinnförmiger und lebender Operationen aufgewiesen worden. These 2 wiederum konnte auf der Grundlage einer Transformation der Unterscheidung von psychischem und sozialem System plausibilisieren, dass das umfassende Sozialsystem das Leben selbst sei.

Einige der Argumentationsschritte in These 2 hängen eng mit den folgenden Überlegungen zusammen: Von der Medium/Form-Unterscheidung *ausgehend* lässt sich die *operative Differenz* sozialer Systeme gegenüber psychischen Systemen nicht einholen. Kommunikationen sind gerade nicht durch ein eigenes Medium, sondern *nur* durch eine eigene Form bestimmt. Der Form-Begriff wird zunächst den *Laws of Form* Spencer Browns entlehnt. Die Überlappung dieses Form-Begriffes mit der Medium/Form-Unterscheidung bringt eine spielerische Unschärfe ins Spiel, die den hier versuchten Argumentationsgang ermöglicht. Denn Luhmann scheint zu versuchen, die ‚alte‘ Form »Kommunikation« durch die neue Unterscheidung zu ersetzen, wenn er behauptet: „Auf Grund dieser in sich asymmetrischen Form der Unterscheidung von medialem Substrat und Form

prozessieren Kommunikationssysteme Kommunikationen. Sie lenken damit die Focussierung von Sinn auf das, was jeweils geschieht und Anschluss sucht. So kommt es zur Emergenz von Gesellschaft, und so reproduziert sich die Gesellschaft im Medium ihrer Kommunikation“ (Luhmann 1997a: 201). Plötzlich soll „der Begriff der Kommunikationsmedien erklären, dass und wie auf der Grundlage von Kommunikation das Unwahrscheinliche doch möglich ist: die Autopoiesis des Kommunikationssystems Gesellschaft“ (a.a.O.: 202). Der argumentative Sprung von Kommunikation *als Form* (i.S. Spencer Browns) zu Kommunikation *als Medium* (i.S. Heiders) ist größer, als es den Anschein hat in diesen hochgemuten Sätzen. Denn ‚das, was jeweils geschieht und Anschluss sucht‘ sollen offenbar schon Kommunikationen sein. In diesem unscheinbaren Satz steckt der Übergang von einem allgemeinen Medium ‚Sinn‘ in ein spezifisches Medium ‚Kommunikation‘. Wie der Übergang erfolgt, bleibt allerdings im Dunkeln, denn ‚das, was jeweils geschieht und Anschluss sucht‘ könnten genauso gut Wahrnehmungs-/Denk-Operationen sein. Mit den *gleichen* Sätzen ließe sich also die Autopoiesis des Bewusstseinsystems ‚erklären‘, durch Ersetzung von ‚Kommunikation‘ durch ‚Bewusstsein‘.

Die *Besonderheit* von Kommunikation gegenüber Bewusstsein lässt sich gerade *nicht* mit Hilfe der Medium/Form-Unterscheidung erfassen, das zeigt schon die Angewiesenheit beider auf ‚Sprache‘, man könnte auch sagen: der Beitrag beider zu ‚Sprache‘, um dieses Medium nicht so darzustellen, als existierte es unabhängig von es reproduzierenden ‚Formen‘. Es sind laut Luhmann zwei Formen von ‚Sprache sich ereignen‘ lassenden Formen: psychische Formen und soziale Formen. Die *Differenz* dieser beiden ‚Formen‘, die das gleiche Medium zu (re-)produzieren vermögen, lässt sich nur mit Hilfe des Spencer Brownschen Formbegriffes markieren. In einem Fall handelt es sich um Formen, die *als Differenz* von Information/Mitteilung (Verstehen) erscheinen. Im anderen Fall handelt es sich um sinnförmige Formen, die *ohne Mitteilungen* erscheinen. Eine Beschreibungsasymmetrie kommt also noch hinzu zu der allgemeinen Verwirrung, die aufzutreten scheint, sobald man versucht, die Differenz von Kommunikation/Bewusstsein von der Unterscheidung Medium/Form her aufzurollen.

Da die Medium/Form-Differenz selbst die Unterscheidung zwischen sozialen und psychischen Systemen nicht zu leisten vermag, sondern die *Form der Kommunikation* den entscheidenden Unterschied macht, rückt diese in einem nächsten Schritt in den Mittelpunkt. Kommunikationen gelten als Einheit von drei „Komponenten: Information, Mitteilung, Verstehen“ (Luhmann 1997a: 72). Das Verhältnis der drei ‚Komponenten‘ zueinander scheint *asymmetrisch* konzipiert: „Erst das Verstehen generiert nachträglich Kommunikation“ – durch das Beobachten einer Differenz von Information und Mitteilung (a.a.O.). Mit ‚Verstehen‘ steht und fällt Kommunikation, sie ist die eigentliche kommunikationsstiftende Operation (vgl. auch Schneider 2008: 472). Nichtsdestotrotz

beharrt Luhmann auf ihrem *symmetrischen* Verhältnis: „Es gibt keine Information außerhalb der Kommunikation, es gibt keine Mitteilung außerhalb der Kommunikation, es gibt kein Verstehen außerhalb der Kommunikation – und dies nicht etwa in einem kausalen Sinne, wonach die Information die Ursache der Mitteilung und die Mitteilung Ursache des Verstehens sein müsste, sondern im zirkulären Sinne wechselseitiger Voraussetzung“ (Luhmann 1995e: 118). Wie also sind die Komponenten ‚Information‘, ‚Mitteilung‘ und ‚Verstehen‘ definiert?

Über »Verstehen« lässt sich zunächst am wenigsten sagen, es ist auf den ersten Blick der formalste Begriff der drei: es handelt sich um das bloße Beobachten der *Differenz* von Information und Mitteilung (vgl. auch Göbel 2000: 189).

»Informationen« sind Unterscheidungen, die für ein System einen Unterschied machen, sie sind systemintern produzierte ‚Fremdreferenzen‘, auf deren Basis das System temporalisierte Strukturen herausbildet, die ihm ein systeminternes ‚Korrelat‘ seiner Umwelt liefern, ohne Gewähr und in beständigem Wandel begriffen (Luhmann 1997a: 71ff.). Informationsverarbeitende System-Typen gibt es in Luhmanns ‚Welt‘ viele (a.a.O.: 67). In einer Kopplung mit »Mitteilungen« findet sich nur ein System-Typus: das soziale System. Was also sind »Mitteilungen«? Wenn sie die *differentia specifica* des sozialen Systems gegenüber allen anderen informationsverarbeitenden (sinnförmig operierenden) Systemen sind, steht und fällt mit ihnen offenbar eine Argumentation, der es um eine Verschiebung des sozialen Systems ins ‚Leben‘ geht. ‚Mitteilungen‘ müssen sich dann auch schon bei basalen Lebensprozessen auffinden lassen.

Sind sie eine „subjektiv‘ sinnstiftende Handlung“ (a.a.O.: 72)? Sind sie ein „Verhalten“ (Luhmann 1997a: 205)? Sind sie die „Gründe, aus denen der Inhalt [eine Information, Anm.v.A.K.] mitgeteilt⁸⁴ wird“ (Luhmann 1995e: 115)? Oder sind sie, halbwegs tautologisch beobachtet, nur die *Hälfte* eines Kommunikationsereignisses: „Eine elementare Kommunikationseinheit kann [] nur durch eine *Sequenz von zwei Mitteilungseignissen* produziert werden“ (Schneider 2008: 472, Herv.i.O.)? Vieles deutet darauf hin, es bei »Mitteilungen« mit einer Form von „kommunikativem Handeln“ zu tun zu haben (Göbel 2000: 189). Das wäre unter formalen Gesichtspunkten betrachtet eine fatale Anreicherung mit (u.a. anthropologischen, subjektivitätstheoretischen oder zumindest intentionalistischen) Implikationen. Manches deutet allerdings auch daraufhin, es bei ‚Mitteilungen‘ mit dem bloßen Ereignis einer im System ‚auftauchenden‘ Information zu tun zu haben, mit der *Form*, in der eine Information erscheint (selbst natürlich in Form einer Form). Sowohl in Luhmanns Wendung, wo sie einerseits als ‚intentionalistischer Hintergrund‘ („Gründe“) und andererseits als

84 Die Verdopplung des ‚Mitteilungsbegriffes‘ in dieser Wendung verweist auf eine potentielle argumentative Unschärfe, die wieder für das hiesige Argumentationsvorhaben genutzt wird.

bloßes Ereignis („mitgeteilt“) erscheinen, als auch in Schneiders Phrase, wird eine rein formale Fassbarkeit von »Mitteilungen« beobachtbar.

Enthielte man sich radikal jeder intentionalistischen Konnotation, würde es sich bei ‚Mitteilungen‘ schlichtweg darum handeln, *wie* in einem (sinnförmig operierenden) System Informationen auftauchen. Nicht etwa: Warum! Wenn *gesprochen* wird, wäre das schon hinreichend »Mitteilung«, etwaige ‚Gründe‘ für einen Sprechakt lägen als Selektionsmöglichkeit(en) bei der Komponente »Verstehen«. Denn eine »Information« hätte ja genauso gut in einem anderen Medium erscheinen können, in Gestalt einer nicht-sprachlichen *Handlung* zum Beispiel. Die konsequente Umstellung von Was- auf Wie-Fragen zeigt an dieser Stelle allerdings einige „Schwierigkeiten“ (Luhmann 1997b: 20f.), wenn auch andere, als Luhmann in ähnlichem Kontext antizipiert. Das Problem ist nicht die Emergenz von Kommunikation, das Problem ist die Unterscheidbarkeit der drei Komponenten, die zu Kommunikation gehören. Denn nach der vorgeschlagenen Lesart fallen ‚Mitteilung‘ und ‚Verstehen‘ zusammen, statt erstere als *intentio ex nihilo* zu beobachten. *Verstehen wird zur Einheit der Differenz von Medium und Form*. Formen sind die Informationen, die verstanden werden.

Der *Vorteil* eines Kurzschlusses von Medium/Form mit dem von vornherein differentiell angelegten Verstehens-Begriff liegt auf der Hand: die Irritationen, die ein an psychische Systemleistungen erinnerndes ‚Mitteilungsverhalten‘ auslöst, lassen sich vermeiden, das scheinbare ‚Verhalten‘ wird zum *Akt der Kopplung*, für den es keine (auch nicht: gute) ‚Gründe‘ mehr geben muss. Es handelt sich um ein weitgehend formalisiertes Beschreibungsmodell, das es erlaubt, Kommunikationen auch dort zu beobachten, wo sie gegenwärtig nur metaphorisch gefunden werden: auf der Ebene von Zellen und Organismen. Nicht auf deren *materialisierter* Ebene, sondern in einem *phänomenologisch–operativ* einholbaren Raum, diesseits anthropologischer Erlebensformen. Die Systemeinheit des »Verstehens« kann abhängig vom Ausdifferenzierungsgrad des ‚Lebens‘ beliebig variieren. *Welche Kommunikationsmedien es gibt*, ist eine Frage der Sozialtheorie, die Rekursionen erzeugt, in denen sie beobachtbar werden. Die *formale* Fassung der drei Komponenten von ‚Kommunikation‘ erlaubt jedenfalls, auch Schall, Visualitäten, oder Affekte *als* Kommunikationsmedien zu beobachten.

Der *Nachteil* liegt ebenfalls auf der Hand: Die Differenz zum psychischen System lässt sich nicht mehr formal fassen. Der Mitteilungsbegriff hatte diese Differenz einerseits gesetzt, andererseits immer wieder irritiert aufgrund seiner Verweiskraft auf Gründe und Absichten, deren nicht-psychische Referenz problematisierbar ist (u.a. bei Greshoff 2008).

Auf dem recht unscheinbaren »Verstehen«sbegriff lastet mittlerweile der gesamte bisherige Argumentationsgang. Er steht für die Einheit der Differenz von Medium/Form, mittels ‚Verstehen‘

prozessiert Kommunikation, auf ‚Verstehen‘ statt auf ‚Mitteilungen‘ ruht nunmehr die Rede von eigenständig prozessierenden sozialen Systemen – mögen sie als hinabreichend bis in die Niederungen kleinster lebender Organismen beobachtet werden oder nicht.

Bei Interpretieren der Systemtheorie scheint sich die Verwendung zweier paralleler Verstehensbegriffe durchgesetzt zu haben: psychisches *und* soziales Verstehen (bspw. bei Muster 2013: 170f.; Lewandowski 2014: 12f.; Schützeichel 2003: 102). Die Differenz wird jeweils unterschiedlich nuanciert, doch dass es eine eigene Form *sozialen* Verstehens gibt, ist Anhängern der Systemtheorie kein Stein des Anstosses, da die operative Differenz von Bewusstsein und Kommunikation zu viele theoretische Evidenzen erzeugt. Die vorliegende Interpretation scheint nun recht leichtsinnig über Bord werfen zu wollen, was das Herzstück der autopoietischen Wende sein könnte: die Eigenständigkeit eines sozialen Systems jenseits von Psychen.

Wenn psychische Operationen zugleich soziale Operationen *sind*, wie lässt sich dann derjenige Bereich wieder/noch als Eigenständiger fassen, den die Theorie sozialer Systeme erobert hatte, das auf sozialem Verstehen basierende System? Beispielsweise durch eine konsequente Umstellung der *Gesamttheorieanlage* auf die Medium/Form-Unterscheidung. Es lässt sich dann nicht mehr zwischen psychischem und sozialem Verstehen unterscheiden. Aber es ließe sich unter anderem zwischen wahrnehmungsförmigem, affektförmigem, denk-sprachförmigem, handlungsförmigem, gesprochen-sprachförmigem, schriftsprachförmigem Verstehen unterscheiden. Die splendid isolation psychischer Systeme wäre damit nicht durchbrochen, zugleich ließe sich kohärenter beschreiben, was bei Luhmann zu biedermeierlichen Formulierungen führen musste, wie „dass das Bewusstsein sich mit Gedanken möbliert und mit deren Hilfe beobachtet, was es wahrnimmt“ (1997b: 15f.). Wenn das Diktum, es bedürfe einer *einzig* Operationsform (mithin: eines einzigen Mediums), um ein autopoietisches System im starken Sinne beschreiben zu können, noch gilt, aber ‚eine‘ Psyche aus ganz verschiedenen Systemen ‚bestehen‘ kann (bzw. daraufhin beobachtet werden kann, in viele Systeme zu zerfallen), verschiebt sich nur der sozialtheoretische *Fokus*, dessen Grenzen ja ohnehin schwammig zu werden begonnen hatten im Verlauf der letzten Jahrzehnte. Es bedeutet nicht, dass gedankenförmige Verstehensprozesse in gesprochene oder schriftförmige Verstehensprozesse einfach operativ *übergehen*. Es bedeutet nur, dass alle diese ‚Verstehensprozesse‘ als soziale Operationen gelten.

An diesem Punkt könnte kritisch eingewandt werden, dass von vornherein nicht ‚Mitteilungen‘ der Dreh- und Angelpunkt sozialer Prozesse gewesen seien, sondern das Theorem der doppelten Kontingenz⁸⁵. Dieses zu verschweigen und stattdessen in einer waghalsigen Rochade ‚Mitteilungen‘

85 Lindemann beispielsweise gründet ihre gesamte Luhmann-Rekonstruktion auf dieses Theorem (u.a. 2009: 148ff.).

gänzlich in ‚Verstehen‘ aufgehen zu lassen und zugleich dessen differentielle Gestalt auf die Medium/Form-Unterscheidung zu übertragen, mag den Beigeschmack eines argumentativen Taschenspielertricks erzeugt haben. Deshalb sei nun nicht länger aufgeschoben, was im Kontext der Gesamtargumentation nicht übergangen werden kann: eine Stellungnahme zur Relevanz von ‚doppelter Kontingenz‘ für eine systemtheoretisch-autopoietische Beschreibung des Sozialen.

Auf der Grundlage von Göbels Rekonstruktion des theoriehistorisch beobachteten Einbaus des ‚doppelten Kontingenz‘-Theorems in Luhmanns Kommunikationstheorie und des dennoch nicht überbrückten Hiatus zur Differenzierungstheorie (2000: 92f.) behaupte ich: es braucht das Theorem nicht, um soziale Systeme zu beschreiben. Entgegen Göbels Stoßrichtung behaupte ich sogar: es braucht das Theorem nicht, um Kommunikationen zu beschreiben. Anders als Göbel distanzieren ich mich von einer „interaktionstheorieaffinen Grundlegung“ der Kommunikationstheorie (a.a.O.: 93) – nicht in theoriegenetischer, sondern in systematischer Hinsicht. Es braucht keine Alter-Ego-Konstellationen, um Kommunikationen zu beobachten. Das Theorem der doppelten Kontingenz bekommt dennoch eine Funktion innerhalb der hier vorgeschlagenen systemtheoretischen Variation: es tritt ‚in Kraft‘ mit dem *doppelten Hiatus*, der bei einer Herausbildung von zentrischer Positionalität auftritt. Alle Kommunikationsoperationen ab dieser Stufe unterliegen dann dem Verdikt doppelter Kontingenz – und sind genau aus diesem Grund sowohl täuschungsanfällig, als auch ‚handlungsfähig‘. Mimesis und Mimikry können demgemäß mittels des Theorems von doppelter Kontingenz re-interpretiert werden – auf der Grundlage seiner von Luhmann vorgenommenen modaltheoretischen Verallgemeinerung: „the generalized potential to conceive of facts als selections implying negations, to negate these negations and to reconstruct other possibilities. (Luhmann 1976a, 509)“ (zitiert von Göbel 2000: 90). Tarnung wäre nur Negation der (Selbst)Negation durch potentielle Fressfeinde – dank der Möglichkeit, als Blatt oder ungenießbarer Falter zu erscheinen. Dass Negationen *als* Negationen erst mit dem nächsten Hiatus ins Spiel kommen, ist eine andere Frage (3.1.2. C).

3.2.2 Kommunikationsmedien = Soziale Differenzierungsform?

Eine Beobachterin, die noch nicht genügend Redundanzen ‚erzeugt‘ hat, um ‚Identitäten‘ sichtbar machen zu können, beobachtet ab dem Moment, wo für sie *jedes* autopoietisch erzeugte System als soziales System gilt, entweder unabsehbar viele soziale Systeme – oder ein in sich noch undifferenziertes umfassendes soziales System ‚Leben‘. Die Entstehung einer solchen ‚Beobachterin‘ verdankte sich einer theoretischen Konvergenz von Positionalitätstheorie und Systemtheorie, womit zugleich ein Vorschlag sich am Horizont abzuzeichnen begonnen hatten, wie

zwischen dem Einen und den unendlich Vielen eine Differenzierung sich etablieren könnte, die *als* Differenzierung zugleich zwischen reiner Denk- und bloßer Vitalform verortet wäre.

Auf der Grundlage der drei ineinander vermittelten basalen Grenzziehungen, die Plessner von a-zentrisch zu ex-zentrisch positionierten Lebendigkeitsformen vordringen lässt, lassen sich nicht nur drei differente oszillatorische Emergenzniveaus rekonstruieren, sondern es war schon gleichsam nebenbei entwickelt worden, welche komplementären Kommunikationsmedien sich ausdifferenzieren beginnen könnten. In diesem Kapitel wird hauptsächlich der systemtheoretischen Ort umkreist, in den sich eine Tieferlegung der Systemtheorie in Sphären dieseits der Sprache medial einschreibt.

Die Wende, vom Medium »Schrift« auszugehen, um einen gesellschaftlichen Differenzierungsform-Vorschlag zu formulieren, der orthogonal zur funktionalen Differenzierung und der Trias Interaktion-Organisation-Gesellschaft liegt, basiert auf der Intuition, dass gerade dieses Medium die Luhmannsche Systemtheorie in viel größerem Ausmaße trägt, als Luhmann selbst es offenlegt. Könnte es nicht sein, dass Paradoxe (logische Widersprüche, wie $A = \text{Nicht-}A$, $\text{System} = \text{System/Umwelt}$) auf »Schrift« angewiesen sind, um *als* paradox zu erscheinen und sich systemtheoretisch-selbstbeschreibend entfalten zu lassen? ‚Bestehen‘ für Luhmann soziale Systeme aus Zwei-Seiten-Formen (= Paradoxen), sind sie als „Einheit einer Zweiheit“ (Göbel 2000: 266) konzipiert, gerade weil sie schriftförmig, und noch etwas spezifischer, *soziologisch* beobachtet werden? Göbel treibt eine ähnliche Frage in theoriehistorischer Hinsicht um: Ob nicht die Rede von ‚Paradoxie‘ funktional äquivalent zu einer „Begründungsstelle“ in den früheren wissenssoziologischen Schriften sei, die „in erster Hinsicht dem Variationsträger Schrift“ zugekommen war (a.a.O.: 267). *Sozialtheoretische Semantik* als paradox zu erkennen *trägt* die Ausweitung des Paradoxen auf *jedes soziale Ereignis*.

Das wiederum wirft die alte Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaftsstruktur und Semantik auf, denn wie könnte eine Theoriesemantik sich plausibel als das Ganze des Sozialen enthaltend setzen (was mit dem Anspruch, Sozial- und Gesellschaftstheorie zu sein, impliziert ist), wenn nicht eine wesenhafte (= operative) *Kontinuität* zwischen Semantik und Gesellschaftsstruktur(en) eingeführt wird, mithin Gesellschaft/Soziales *als* schriftförmiges Geschehen beobachtet wird? Und in der Tat: »Schrift« scheint das Differenzierungsmedium *par excellence*. Die Sozialtheorie Luhmanns basiert im wesentlichen auf: Schrift. Nicht nur in dem scheinbar trivialen Sinn ihrer schriftförmigen Verbreitung, sondern in dem starken Sinn, dass im „Langzeiteffekt [] auf Grund von Schrift Systeme [entstehen], die ihre eigene Autopoiesis ganz auf die Beobachtung zweiter Ordnung umstellen: die Funktionssysteme der modernen Gesellschaft“ (Luhmann 1997a: 278f.). Nicht nur Sozialtheorie als eine Form wissenschaftlicher Beobachtungen zweiter Ordnung verdankt

sich *gesellschaftstheoretisch beobachtet* der Herausbildung des Mediums Schrift. Die Moderne selbst basiert offenbar für Luhmann auf diesem Medium, Beobachten zweiter Ordnung gehöre jedenfalls zur „spezifische[n] *Signatur* der Modernität“ (Luhmann 1997b: 115, Herv.v.A.K.). Eine erste Einführung von Kommunikations- und Differenzierungstheorie findet dadurch statt: die Genese und soziale Verbreitung eines Kommunikationsmediums hat differenzierungstheoretisch beobachtbare Auswirkungen auf die Form von Gesellschaften, da offenbar funktionale Differenzierung im wesentlichen auf den Möglichkeiten schriftförmiger sozialer Selbstbeobachtungen beruht. Das wiederum hängt mit der besonderen – reflexiven – Beschaffenheit des Mediums zusammen.

Schrift nimmt „nur einen winzigen Ausschnitt der sichtbaren Realität in Anspruch“ (a.a.O.: 276), durch Schrift „kann die Form der Sprache [...] symbolisiert werden“ (Luhmann 1997a: 256), „Schrift benutzt abstrahierte Zeichen und ermöglicht damit auch die Anwendung von Zeichen auf Zeichen, also eine besondere Art von doppelter (operativer und reflexiver) Schließung der Kommunikation“ (a.a.O.: 290). Erst durch die Herausbildung des Mediums Schrift kommen Kommunikationen zu sich selbst, kommen *Formen* zu sich selbst. Die Form des Form/Mediums »Schrift« unterscheidet sich von allen anderen Formen durch ihre Zeichenhaftigkeit, ihre Symbolisierungsmöglichkeit, ihre minimalistische Erscheinungsweise. Minimalismus, Symbolizität und Zeichenhaftigkeit erzeugen ein *reflexives Medium*, dessen Aktualisierung in und durch Schrift-Formen maximale „Distanz zur Welt“ erzeugt (Luhmann 1997a: 256). Das verweist soziale Erwartungen auf sich selbst zurück – sie scheitern nicht am Widerstand der Welt, sondern an internen Inkonsistenzen. Durch die Steigerung der Selbstbezüglichkeit bekommt Kommunikation es „mit nicht mehr selbstverständlichen Rekursionen zu tun. Sie muss Redundanzen konstruieren, Vorgeschriebenes beachten und verfügbar halten für weiteres Schreiben.“ (a.a.O.: 259).

Schriftförmiges Verstehen unterscheidet sich von allen anderen Kommunikationsformen durch die Beobachtung von Formen *als Differenzen*: „Schrift symbolisiert Abwesendes, und »symbolisiert« soll hier heißen, dass Abwesendes wie Anwesendes für Operationen des Systems zugänglich wird“ (Luhmann 1997a: 290). *Durch* Schrift kommen mit anderen Worten soziale Systeme erst *zu sich selbst und damit zur paradoxalen Verfasstheit jedes sozialen Ereignisses*. Doch lässt sich aus der zeichentheoretischen Beobachtung von schriftförmigen Zeichen als potentiellen Paradoxen schon die paradoxe Beschaffenheit der sozialen Welt ableiten? Oder sollten nicht vielmehr Differenzierungen eingeführt werden, die eine zeichentheoretische Reduktion des Sozialen verhindern, auch wenn keine schriftförmig gesetzte Differenz es vermeiden kann, die paradoxe Verfasstheit jedes *soziologischen Ereignisses* fortzusetzen und insofern dem Verdacht ausgesetzt zu

bleiben, aus einer Welt der rekursiv vernetzten Zeichen *nicht* ausbrechen zu können zum Sozialen an sich, wie es im Anschluss an Latour wieder Mode geworden ist (vgl. 3.2.3 und 3.3)?

Dazu bedarf es der vorläufigen Rückgängigmachung der Engführung von Kommunikations- und Differenzierungstheorie, die *ineins* eine Engführung von Sozial- und Gesellschaftstheorie dargestellt hatte. Verkürzt formuliert: Weil es Schrift gibt (Kommunikationstheorie), gibt es funktionale Differenzierung (Differenzierungstheorie), die sich selbst zu beschreiben vermag (Gesellschaftstheorie) durch die Formulierung von Sozialtheorie als Einheit/Differenz von Kommunikations- und Differenzierungstheorie auf der Grundlage von Schrift als Differenz von Einheit und Differenz.

Der Kurzschluss von Schrift und Systemtheorie macht es nämlich *de facto* unmöglich, was ebenfalls Signatur der Moderne sei: die eigene Theorie als *kontingentes* und notwendig unscharfes Ereignis im Blick zu behalten (Luhmann 1997a: 884ff.), da Schrift doch ganz offensichtlich eine *Vielzahl* von Sozialtheorien ermöglicht hat. Wenn sich also sozialtheorie-semantic nicht *notwendigerweise* eine Selbstbeschreibung *als* Sozial-Semantik (Soziales = Binär-Förmiges) aufdrängt, sich eine konstitutive Lücke zwischen Sozialbeschreibungsvorschlägen (Sozialtheorie) und (Selbst-)Beschreibungsakten (Sozialem) einschiebt, die es erlaubt, die Welt auch ein wenig anders als orthodox systemtheoretisch zu beobachten, weil jeder Beschreibungsakt *mehr* und *weniger* aussagt, als sich selbst, wird ein wenig Luft zum Atmen gewonnen, die nötig sein könnte um einen eigenen Vorschlag formulieren zu können.

Die historisch verortbare schriftförmige *Thematisierung* von Differenzen als Differenzen basiert auf *gesellschaftlichen* Entwicklungen, die für Luhmann zwar erst in und durch Schrift möglich geworden sind, *nur* durch Schrift aber nicht erklärbar. Eine Selbstverortung und Rechtfertigung der Systemtheorie kommt durch bloßen Rekurs auf die Paradoxalität von Schrift-Formen nicht aus, sondern verweist auf historische soziale Prozesse, die *mehr und anderes* sind als ihre schriftförmigen Selbstverhältnisse, da sonst der lange Zeitraum zwischen den ersten Schriftstücken und der Systemtheorie unerklärlich bleibt.

Was Luhmann unter „Gesellschaftsstruktur“ als Pendant jeder „Semantik“ (hier im Sinne von: Selbstbeschreibung) verbucht, gilt in dieser Arbeit als Gleichzeitigkeit aller pulsierenden Leibsphären – die im Medium »Schrift« beobachtbar werden, eine Schrift-Form erhalten. Da mit ‚Formen‘ *ineins* einzelne soziale Ereignisse (Medium/Form) und deren soziale Systemzugehörigkeit (System/Umwelt) bezeichnet werden, wird eine theoretische Kopplung zwischen ‚Gesellschaftsstruktur und Semantik‘ (Differenzierungstheorie) und ‚Kommunikationsstruktur und Semantik‘ (Kommunikationstheorie) möglich, ohne einen systematischen Kurzschluss der Systemtheorie mit dem Medium Schrift zu vollziehen.

Mit der Berücksichtigung des doppelten Kontextes des Form-Begriffes umgeht die Variation das Problem, sich begründungslogisch in einem spätestens mit seiner Freilegung nicht mehr gänzlich „blinden Fleck“ der Systemtheorie (Göbel 2000: 159) zu verlieren, der eine eindeutige Bestimmung des (Gesellschafts-)Struktur-Begriffes Luhmanns verhindere. Scheinbar alle Möglichkeiten, das Verhältnis von Gesellschaftsstruktur und Semantik vor dem Hintergrund aller sonstigen Systemtheorieentscheidungen zu beschreiben, wurden im Verlauf der letzten Jahre durchgespielt. Die Mehrdeutigkeit beziehungsweise Polyfunktionalität beider Begriffe macht eine eindeutige Unterscheidungsbestimmung offenbar unmöglich. An den Rändern ließ sich jeweils ein Kollaps der Differenz selbst beobachten, also ‚Semantik‘ in ‚Struktur‘ auflösen und umgekehrt (Göbel 2000: 271). In dem weiten Spektrum dazwischen konnten „Interrelationen“ (Stichweh 2000), „Nachträglichkeiten“ (Stäheli 1998) und „Ambivalenzen“ (Pies/Beckmann/Hielscher 2009) aufgespürt werden.

Die Differenz von »Gesellschaftsstruktur« und »Semantik« ist (unter anderem) gekoppelt mit der Differenz von »Operation/Beobachtung« und »Selbstbeschreibung« und basiert auf der trivial wirkenden Feststellung, dass Soziales nicht in ‚Selbstbeschreibungen‘ aufgeht, sondern dieser sozialen Möglichkeit in systematischer Hinsicht nur ein geringer Anteil des Gesamtgeschehens zukommen kann – in welchen konkreten zeitlichen (Stäheli 1998) und sachlichen (Göbel 2000: 284ff.) Abhängigkeitsverhältnissen auch immer. Gesellschaftsstrukturelle Selbstbeschreibungen sind der gesellschaftswissenschaftliche Versuch, eine gesamtgesellschaftliche *Differenzierungsform* zu beobachten – das Verhältnis aller sozialer Formen zueinander. Insofern wären sie ein unmögliches Unterfangen, wenn zugleich feststeht: *keine* Selbstbeschreibung kann *alle* Formen erfassen, also auch nicht das (aktuelle) Beziehungsmuster des ‚Ganzen‘. Liegt die Unmöglichkeit allerdings nicht auf der Seite des Selbstbeschreibungsversuches, sondern ‚im‘ gar nicht als Ganzheit fassbaren ‚Ganzen‘ selbst und *entspricht* gleichzeitig der Versuch schon einer Aktualisierung dieses ‚unganzen‘ Ganzen, wird möglich, was (unter anderem) Luhmann vollzogen hat: *Gesellschaftstheorie*. Ich gehe also im Anschluss an Luhmann davon aus, dass jeder soziologische Beschreibungsvorschlag des aktuellen gesellschaftlichen/sozialen ‚Ganzen‘ dieses tatsächlich in sich *enthält*. Das heißt nicht, dass jede Explikation in gleicher Adäquanz ihr Enthalten der aktuellen Gesellschaftsstruktur schriftförmig zu *entfalten* vermag. Genau darin liegt die Attraktivität der Systemtheorie: Die Möglichkeiten des Entfaltens in wunderschönen loops vorgeführt zu haben.

Gegen diese Rückkopplung von soziologischen Beschreibungen mit gesellschaftsstrukturellen Differenzierungen spricht auf den ersten Blick die Beschreibung der funktional differenzierten Gesellschaft selbst. Die Nische der Soziologen im Wissenschaftssystem scheint ein ungeeigneter Ausgangspunkt für gesamtgesellschaftliche Beschreibungen, wenn gilt: jedes Funktionssystem

verstehen nur sich selbst. Geht man dagegen von einer „Sonderstellung des Wissenschaftssystems“ aus (Göbel 2000: 279f.), die es ihm in Form von Soziologie ermögliche, über alle anderen Systeme zu schreiben, handelt man sich Theorieinkonsistenzen ein, weil in einer funktional differenziert beschriebenen Gesellschaft entweder alle Systeme ‚Sonderstellung‘ haben, oder *eine* Sonderstellung die Beschreibung ändert (bspw. hin zu ‚funktional differenzierte Gesellschaft *und* Soziologie‘). Beide Optionen scheinen inakzeptabel, verdeutlichen aber das Argumentationsproblem: es geht nicht um die allgemeine Paradoxie, dass eine Beschreibung der (sozialen) Welt sich selbst enthalten muss, sondern darum, dass die konkrete Beschreibung der sozialen Welt als zerfallend in viele autopoietische Systeme sich selbst – differenzierungstheoretisch beobachtet – scheinbar unmöglich macht. Soziologische Texte können dann Wirtschaftskommunikationen in Form von Zahlungen gerade nicht enthalten, sondern beide Kommunikationen müssen sich nicht nur ausschließen, qua differenter Systemzugehörigkeit, sondern sogar inkommensurabel zueinander verhalten, sich mit totalem (operativen) *Unverständnis* begegnen. Wenn ein soziologischer Text dagegen Verständnis für die Kommunikationsform des Wirtschaftssystems bezeugt, durch Erzeugung entsprechender soziologischer Beschreibungsformen (Beobachtungen zweiter Ordnung), muss ein differenzierungstheoretischer Beobachterstandpunkt zugleich darauf beharren, dass über außersociologische Kriterien für gelungene oder misslungene Beschreibungen nicht verfügt wird und operative Überschneidungen zwischen beiden Systemen nicht stattfinden.

Für die Rückkopplung, also für die These, dass jeder gesellschaftstheoretische Vorschlag tatsächlich das ‚Ganze‘ enthält, von welchem er handelt, spricht eine kommunikationstheoretische Fassung des Differenzierungstheorems, seine Engführung mit der Medium/Form-Unterscheidung, in einem anderen Sinne, als Luhmann sie gesellschaftstheoretisch zur Beschreibung funktionaler Differenzierung vornimmt. Mit der Kopplung von funktionaler Differenzierung und symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien *konvergieren* in der idealtypischen Ur-Form der Systemtheorie zwei unterscheidbare gesellschaftliche Differenzierungsformen. Mit den Kommunikationsmedien wird auf eine Beziehung von Formen im Verhältnis aller Medien zueinander verwiesen, mit den Funktionssystemen wird auf eine Beziehung von Formen im Verhältnis aller Systeme zueinander verwiesen. Zur Beschreibung der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur führt Luhmann beide Differenzierungsformen zusammen, mit der Einführung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien fallen System-Umwelt-Grenzen mit Medium-Form-Grenzen ineins, sind Sinn-Formen *zugleich* Systemereignisse und System-Grenzen. Mündliche und schriftliche Kommunikationen *allein* begründen dagegen noch keine gesellschaftsstrukturellen Differenzen – trotz des Luhmannschen Diktums, funktionale Differenzierung beruhe auf »Schrift«. Eine mündliche Kommunikation zeigt im Unterschied zu

einer Geld-Kommunikation die Grenze des sozialen Systems welches sie aktualisiert nicht unmittelbar an, eine Beobachterin braucht zusätzliche Kriterien wie ‚Anwesenheit‘, um die Grenzen mündlicher Kommunikationssysteme zu bestimmen (kritisch dazu: 3.2.3).

Mit der Konvergenz wird also zugleich eine *Differenz* sichtbar, zwischen Kommunikationen, die System-Grenzen aktualisieren und Kommunikationen, deren Systemzugehörigkeit nicht unmittelbar in sie eingeschrieben ist. Diese Differenz lässt sich als theoretische Unschärfe beobachten. Sie wird von Stäheli am Beispiel des Wirtschaftssystems formuliert: „Hayeks Beschreibungen des freien Marktes müssen zwar auch bezahlt werden, sind aber als Selbstbeschreibung nicht in der Form der Zahlung an Zahlungen anknüpfbar“ (1998: 324). Stähelis Beobachtung ließe sich leicht entproblematisieren, indem Hayeks Beschreibungen dem Wissenschaftssystem zugeschlagen werden (bspw. als wirtschaftswissenschaftliche Kommunikation erscheinen), doch nicht alle Kommunikationsereignisse lassen sich eindeutig einem sozialen System zuordnen – weder von innen (durch das System selbst)⁸⁶, noch von außen (durch ein anderes System) und auf diese Beobachtung durch Stäheli kommt es hier nur an. Alle Kommunikationen lassen sich aber eindeutig einem Medium zuordnen, da dies zugleich die Form bestimmt, *in* der sie erscheinen. Schriftförmige Kommunikationen können mit mündlich sprachförmigen Kommunikationen nicht verwechselt werden. Da sich eine ausschließliche theoretische Differenzierung entlang von System-Umwelt-Grenzen das Problem einhandelt, eine unbeobachtete Menge ungeordneter Kommunikationen mitzuführen, scheint die Einbeziehung der Medium/Form-Unterscheidung differenzierungstheoretisch beobachtet: formvollendeter.

Um das Verhältnis sozialer Systeme zueinander über das Verhältnis sozialer Systeme zu Kommunikationsmedien zu bestimmen, bedarf es *theoretisch* einer vorläufigen Entkopplung von Funktionssystemen und symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien einerseits, einer Einbeziehung der bisherigen Argumentation hinsichtlich einer potentiellen Entgrenzung des Sozialen andererseits. *Methodisch* bedarf es einer Vergewisserung, wie Form-Verhältnisbestimmungen zur Bestimmung der Form von Gesellschaft überhaupt möglich sein können. Luhmann selbst verweist ‚Wie-Fragen‘ auf eine Beobachtungsebene zweiter Ordnung, deren „Besonderheit [...] in der *autologischen* Komponente ihres Beobachtens“ liege (1990a: 15, Herv.i.O.) – reflexiv auf sich als Beobachtung bezogen zu sein und dadurch andere Beobachter beobachten zu können, womit ein „universaler Weltzugang“ gewährleistet sei (a.a.O.: 16). Zugleich beschreibt Luhmann sein Vorgehen als „einen Weg, den auch Husserl beschritten hat“ (a.a.O.: 21,

⁸⁶ Am Beispiel der *Gabe* ließe sich eine Unschärfe im Inneren von Systemen rekonstruieren. Wird sie im ‚Wirtschaftssystem‘ verstanden, dann mit der Unsicherheit, ob hier Quasi-Zahlungen vorliegen oder nicht; wird sie im ‚Familiensystem‘ verstanden, dann mit der Unsicherheit, ob hier Quasi-Liebesbekundungen vorliegen oder nicht usw. (vgl. auch Teubner 1999: 6)

FN 12), nur ginge es ihm, Luhmann, um die „abstraktere Frage der Erzeugung sinnhafter *Identität* (a.a.O., Herv.i.O.).

Die Beschreibung der Form der Gesellschaft basiert auf einer zeichentheoretisch übersetzten phänomenologischen Bewegung: *condensation* und *confirmation*. Die Beschreibung sozialer Formen basiert laut Luhmann verkürzt formuliert auf einem Korrelat zur phänomenologischen Reduktion einerseits („selektives Kondensieren“), zur eidetischen Reduktion andererseits („konfirmierendes Generalisieren“) (1997a: 47, FN 49). Zugleich *gelten* beide Modi (Kondensation/Konfirmation) als basale Sinnbildungs-Formen. Daraus kann provokant – oder tautologisch – geschlussfolgert werden: Jedes sinnförmig operierende System basiert auf »Phänomenologie«, besteht aus phänomenologischen Operationen – *für* phänomenologische Operationen. Und genau auf dieser epistemologischen Grundlage könnte die systemtheoretisch nicht entscheidbare Möglichkeit beruhen, *mehr* zu sehen als sich selbst oder *nur* sich selbst zu sehen und darin: alles.

Jede Formbildung oder (mit einem vitalistischen Semantik-Einschlag) Formwerdung als »Phänomenologie« sichtbar zu machen, könnte im Hintergrund von einem leisen ironischen Lächeln Luhmanns begleitet werden: soziale Systeme sind nach dieser Darstellung nichts anderes als: Phänomenologen. Zwar scheint so das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, denn wenn alles Phänomenologie ist, welchen Unterschied macht es dann noch, auf das Besondere einer systemtheoretisch-phänomenologischen Beschreibung des Sozialen hinzuweisen. Doch zugleich fordert die autologische Fassung sozialer Operationen genau diese ‚Identität‘ ein: Beobachtungen zweiter Ordnung (methodische Phänomenologie) *sind* zugleich Beobachtungen erster Ordnung (operative Phänomenologie). Diese Beobachtung geht weiter, als die Selbstbeschreibung Luhmanns „Begrifflichkeit und Systematik einer Transzendentalphilosophie, nicht aber deren Probleme[n] und Niveau der Problembearbeitung aufzugeben“ (Rinofner-Kreidl 2003: 145). Das Erbe Husserls tritt nicht Luhmann an – es treten die sozialen Systeme selbst an.

Für die Frage nach einer methodischen Selbstbeobachtung gesellschaftstheoretischer Operationen hieße das, sich noch einmal alle Abgründe des Husserlschen Vorhabens vor Augen zu halten, um die eigene paradoxe Verfasstheit besser verstehen zu können. Denn selbst wenn Systemtheorie (und mit ihr der Rest der sozialen Welt, wie sie ihr erscheint) sich von einer transzendentalen Selbstgegebenheit abwendet, zugunsten ‚empirischer‘ Selbstbeobachtungsweisen, bleiben die Probleme Husserls aktuell und haben sich potenziert: sie sind nicht allein von der Systemtheorie bearbeitbar, sondern Probleme jedes sozialen Systems. Dem Nachzugehen kann im Kontext dieser Arbeit leider nicht geleistet werden. Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass mit dieser de-

transzendentalen⁸⁷ Phänomenologisierung des Sozialen zugleich eine Verweltlichung von Phänomenologie als (systemtheoretischer) Methode in Kauf genommen wird, deren Stachel dadurch gezogen worden sein könnte: Wenn die phänomenologischen Beschreibungen sozialer Systeme in Form von Beobachtungen zweiter Ordnung nichts anderes sind als autologische soziale Beobachtungen erster Ordnung, mithin eine bloße *Reflexiv*werdung des Sozialen, können sie gerade nicht mehr leisten, worauf es Husserls Phänomenologie laut Blumenberg noch angekommen war – auf *Anschauung* statt Reflexion zu setzen in der Beschreibung der eigenen Selbstgegebenheit. „Niemand hat die Konstitution des inneren Zeitbewusstseins reflexiv ‚beobachtet‘“ (Blumenberg 2006: 170). Wenn Phänomenologie schon vor ihrer Transzendentalisierung in bloßen Reflexionen nicht aufgeht, mehr und anderes ist als die Selbst*reflexion* von Bewusstsein, könnte dann nicht auch eine Phänomenologie des Sozialen mehr und anderes sein als: Beobachtung zweiter Ordnung (vgl. 3.2.3(C))? Luhmann versagt sich diese methodische Möglichkeit, um Willen einer konstruktivistischen Kohärenz der Theorieanlage. Um zu beschreiben, wie phänomenologische Beschreibungen phänomenologisch operierender Systeme möglich sind, bleibt es fortan bei systemtheorieimmanenten Hinweisen. Dort wird (methodisch) Phänomenologie recht unvermittelt in *Form-Beobachtung* überführt und auf zwei Ebenen verteilt, die schon zur Sprache kamen: Beobachtungen erster und zweiter Ordnung. Beobachtungen zweiter Ordnung leisten ziemlich viel, wenn nicht für die Systemtheorie sogar alles. Auf ihnen beruht sowohl die Möglichkeit, eine Selbstbeschreibung des Sozialen, als auch von Gesellschaft anzufertigen.

Göbel verweist auf das „doppelte Autologie“-Problem von systemtheoretischen Selbstbeschreibungen mittels Beobachtung zweiter Ordnung: „sie [ist] selbst als Gegenstand Teil des von ihr Beschriebenen [], darüber hinaus [...] [vollzieht] sie die Form der Reproduktion ihres Gegenstandes mit[]“ (2000: 278). Die erste Autologie liege auf der Fremdreferentialitätsseite (Information): sich als systemspezifische Kommunikation mitzubeschreiben (System/Umwelt). Die zweite Autologie liege auf der Selbstreferentialitätsseite (Mitteilung): „zu betreiben, was sie beschreiben“ (a.a.O.) (Medium/Form). Beobachtungen zweiter Ordnung in Form von Selbstbeschreibungen, beschreiben, was sie betreiben und doch bleibt der *Akt* des Beschreibens für sich intransparent, „und genau darin liegt die Garantie für die (autopoietische) Fortsetzbarkeit der Operationen, für die Verschiebbarkeit, für die »différance« (Derrida) der Differenz von Beobachtetem und Nichtbeobachtetem“ (Luhmann 1997b: 103). Die *Differenz* der beiden von Göbel bezeichneten Autologien wird von Luhmann selbst erwähnt: „Von einem Beobachter aus gesehen, der sich mit eigenen Operationen die Realität garantiert, gibt es zwei Möglichkeiten der

87 Zur Freilegung transzendentaler Reste vgl. Merz-Benz 2000.

Beobachtung zweiter Ordnung: Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung“ (Luhmann 1997b: 104). Doch im nächsten Schriftzug (da ‚Atemzüge‘ in anderen Medien stattfinden) wird sie invisibilisiert, gewissermaßen vergessen gemacht: „Die Abstraktionslage der hier gewählten Begriffsbildung hat den Vorzug, diese beiden Möglichkeiten in Parallele zu setzen, sie als zwei Fälle des *gleichen Prinzips* zu erkennen“ (a.a.O., Herv.v.A.K.). Die Paradoxie der Selbstreferenz dieses Erkennens (Medium/Form) wird auf die Seite der Fremdreferentialität (System/Umwelt) verlagert, so als käme es nur darauf an, die eigene *System*referenz zu beobachten, statt den Modus (das Medium) der Beobachtung, in diesem Fall: Schrift.

Mit dieser Invisibilisierung einer zwischenzeitlich beobachtbar gewordenen Differenz zwischen einer System/Umwelt-Selbst/Fremdreferentialität und einer Medium/Form-Selbst/Fremdreferentialität kann Luhmann sich ohne weitere Irritationen auf das Beobachten von Beobachtern, auf das *Beobachten von Formen* konzentrieren. Auf *differente Beobachtungs-Formen* dagegen muss er nicht mehr eingehen, auf Selbstthematisierungen außerhalb des Mediums Schrift. Zwar behauptet Luhmann beispielsweise für das Kunstsystem, hier würden Beobachtungen zweiter Ordnung „im Bereich des Wahrnehmbaren hergestellt“ (Luhmann 1997b: 124). Doch als soziales Medium kommen Wahrnehmungen deshalb noch lange nicht für ihn in Frage, stattdessen wird die *Form* der Kunst (System/Umwelt) als besondere Realisierung der Medium/Form-Unterscheidung selbst beschrieben. Bei genauerem Hinsehen wird von Medium hier allerdings in einem anderen Sinne gesprochen, als zuvor (vgl. 3.1.2), es löst sich unter der Hand auf, durch die Einführung der Medium/Form-Unterscheidung ins Medium (statt: in die Form). „Das Medium der Kunst ist demnach für alle Kunstarten die Gesamtheit der Möglichkeiten, die Formgrenzen (Unterscheidungen) von innen nach außen zu kreuzen und auf der anderen Seite Bezeichnungen zu finden, die passen, aber durch eigene Formgrenzen ein weiteres Kreuzen anregen“ (Luhmann 1997b: 191). Wird das Kreuzen selbst zum ‚Medium‘, kann dieses seine Struktur-Funktion nicht erfüllen, es wird so transitorisch wie die Form, statt diese zu halten.

Dabei hätte das Kunstsystem durchaus das Potential gehabt, eine Komplexitätssteigerungsmöglichkeit der Theorieanlage sichtbar zu machen, die Luhmann durch den Verweis auf die einspurige Operativität autopoietischer Systeme zurückhält. Wenn schriftförmiges Verstehen keine psychischen Systeme braucht, könnte Wahrnehmungsverstehen auch keine psychischen Systeme brauchen. Die entscheidende Unterscheidung verläuft vielleicht nicht zwischen ‚Wahrnehmung‘ und ‚Kommunikation‘, sondern zwischen ‚Schrift‘ und ‚Wahrnehmung‘ und vielen anderen Medien (vgl. 3.1.2). Wie jedoch lässt sich über die Erscheinungsformen von Verstehen in nicht-schriftförmigen Medien *schreiben*? Tragen die zu entfaltenden Kommunikationsmedien nicht mittlerweile die argumentative Last der autopoietischen

Geschlossenheit, so dass kein Schriftereignis es vermag, mit einem Wahrnehmungsereignis zu verschmelzen, zu ihm überzusetzen – auch wenn kein Schriftereignis ohne mitlaufendes Wahrnehmungsverstehen möglich ist? Für nicht-lesefähige Oszillatoren jedenfalls lässt sich das Umgekehrte beobachten: kein noch so intensives Starren auf etwas, was im Lesen als Schriftzeichen sichtbar wird, erlaubt schriftförmiges Verstehen. Erlaubt dagegen das Medium ‚Schrift‘, alle anderen Medien zu beschreiben? Dazu sei noch einmal an die Argumentation von 3.1.3 erinnert, die ‚Schrift‘ als das vorläufig letzte und mithin negationsreichste Medium ausgewiesen hatte – was sich übersetzen ließe in: dieses Medium *enthält in ausdifferenzierter Form* alle anderen in sich, ohne eins mit ihnen zu sein.

3.2.3 Systemformen = Polyphone Konstellationen

Die Variation der Theorie sozialer Systeme macht vor dem Systemkonzept selbst (vermutlich nicht mehr überraschend) nicht halt. Hauptverschiebungspunkt wird die *binäre* Systemform sein, die klare Unterscheidung von System/Umwelt durch ein soziales System. Deren Hinterfragung wird Systemgrenzen kollabieren lassen (A), eine andere Differenzierung sozialer Systemtypen nach sich ziehen (B) und Selbstbeobachtungen in Form von *Selbstgefühlen* möglich machen (C). Die Variation rüttelt nunmehr an der Grundfeste systemtheoretischen Beobachtens und es fehlt nicht viel, dass sie zur Theorieabrisssbirne mutiert, als die sie nicht antritt. Doch mit der Wende zur (früh-)romantischen Aufwertung von *Selbstgefühl* als Kontrapunkt zur Reflexionslastigkeit Fichtescher und Kantischer Systeme könnte ein Desiderat der Systemtheorie eingeholt werden, dass sie zugleich vor einem Ausstrahlen *soziologischer* Beschreibungen auf nicht-logisch verfasste Sphären des Sozialen als auch vor einer Überholung durch Ansätze wie der ANT Latours bewahrt, die momentan viel mehr *en vogue* scheinen, als die allzu intellektualistisch anmutende Systemtheorie (vgl. 3.3).

A) Entfaltete Systeme?

Das im selbstbeschriebenen Anschluss an Spencer Brown formulierte systemtheoretische Credo sozialer Systeme als (Re-)Produktionsinstanzen von Formen mit zwei Seiten lässt diese als distinkte Beobachter erscheinen, die in jedem Ereignis die eigene Grenze aktualisieren. Als Zwei-Seiten-Form beobachtet ist die Grenze ein nicht-räumlicher Schnitt, eine „selbstproduzierte Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz“ (Luhmann 1997a: 77). Selbst (System) und Fremd (Umwelt für

und im System) werden aufgrund der Verfasstheit der Grenze *als* Form/Differenz zu distinkt unterschiedenen Gegebenheiten, auch wenn ein soziales System sich selbst noch nicht zu beschreiben begonnen hat, mithin keine Formen dafür verwendet, die eigene Grenze zu *bezeichnen*. Sie wird in jeder Operation aktualisiert, sonst bräche die Autopoiesis des Systems zusammen. Wenn nun aber die Grenze gar keine Zwei-Seiten-Form wäre, keine binäre Unterscheidung, keine Differenz? Wenn sich die sinnförmige »Differenz« von operativer Aktualität und Möglichkeit *spektral* oder *differential* realisierte?

Schon zwischen der basalsten bislang sozialtheoretisch eingeführten Differenz, zwischen *Leben* und *Nicht-Leben*, scheint eine binäre Form zu liegen, die das eine vom anderen ohne Übergänge trennt. Der erste Hiatus, die erste Emergenzform, wird eingeführt auf der Grundlage einer Selbstreferentialitätstheorie, die *Zwischenformen* zwischen Lebendem und Nicht-Lebendem theoretisch ausschließt. Auf eine Diskussion dieser Annahme war unter 3.1.2 verzichtet worden, aus pragmatischen Gestaltschließungszwängen des Unterkapitels. Doch bei genauerem Hinsehen erweist sich schon diese Form als allzu distinkt, um den gegenwärtig naturwissenschaftlich beobachteten Grenzziehungen gerecht werden zu können. Wird der Übergang zum Leben dagegen als *Kontinuum* beobachtet, wie es reduktionistische Theorien vorführen, lassen sich zwar Grenzgänger wie Viren erfassen (Freede 2012), doch gerade keine Grenzen im systemtheoretischen Sinne mehr. Der Eleganz einer kohärenten, auf binären Unterscheidungen beruhenden Lebenstheorie steht vielleicht dennoch die *Un-* oder *Vielförmigkeit* des Lebens selbst im Wege, die es fraglich macht, es/sich mittels einer differenztheoretischen Kalkül-Form hinreichend beschreiben zu können.⁸⁸

„Differenzierung steht für nichts Geringeres als den Inbegriff sämtlicher Bestrebungen, Differentes in einer Einheit zusammenzufügen respektive die bereits bestehende Einheit eines Differenten als solche zu bezeichnen [...] mithin für den Inbegriff eines durch sämtliche Inhalte, ja sogar durch die möglichen kategorialen Ordnungen von Inhalten, sprich: die scheinbar je andersartigen Theorieansätze hindurch zur Geltung gelangenden Vermögens“ stellt Merz-Benz kritisch fest (2000: 38) und lässt in der Formulierung schon anklingen, dass sich vielleicht auch anders beobachten lässt als in und durch Differenzen, die auf Einheit zielen. Seine Frage lautet, „ob es für das Problem der erkenntniskritischen Reflexion, sprich: der Erschließung der Bedingungen der Möglichkeit der Differenz von Wissen und Nicht-Wissen tatsächlich nur eine systemtheoretische Lösung geben kann respektive ob die Systemtheorie tatsächlich den gesamten Problembestand der nach ihrer

⁸⁸ »Spektral« und »differentialistisch« werden hier synonym verwendet und einer differenzierenden Logik entgegen gestellt, allerdings nicht einfach als ein Anderes zur Differenz, sondern als Entfaltungsvorschlag eines erkenntnistheoretischen Differentials.

Selbsteinschätzung durch sie überwundenen Tradition der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie in sich aufzunehmen oder, beziehungsreicher gesagt, in sich *aufzuheben* vermag“ (Merz-Benz 2000: 46, Herv.i.O.). Sein Fazit lautet: alter Wein in neuem Schlauch, oder „die Logik der Luhmannschen Systemtheorie“ mache wesentlich aus: „klassische Bestände der abendländischen Philosophie – in neuem Gewande“ (a.a.O.: 70). Auf nicht-differentielle (sondern beispielsweise differentialistische/spektrale) erkenntnistheoretische und in der Systemtheorielogik damit zugleich systemische Modulationen geht Merz-Benz allerdings nicht näher ein. Was aber bedeutet es, zu behaupten: „Die Sicht ist immer geformt und niemals: chaotisch“ (Fuchs o.J.: 9) und in einer Fußnote darauf zu verweisen, „das Amorphe“ löse Angst aus (a.a.O., FN 9)? Zwischen binären Formen und amorphem Chaos scheint doch ein breiteres Spektrum realisierter und/oder erkenntnistheoretischer *morphe* (gr. Gestalt, Form) möglich. Woher also kommt der Glaube an binäre Formen als Weltgrund respektive System-Grund, während zugleich organische Metaphern möglich sind, die einer binär-differentiellen Beschreibbarkeit spotten: „Die System/Umwelt-Differenz ist die keimhafte Bedingung der Möglichkeit von Differenzierungen als Auftretensformen von sich selbst“ (Merz-Benz 2000: 70)? Wie wird die Möglichkeit *nicht*-binärer Formen und mit ihr die Möglichkeit ganz anderer systemtheoretischer *Grenzziehungen* theoretisch invisibilisiert? Wie blockiert das ‚Denken der Differenz‘ seine mögliche Andersheit durch die Suggestion, jede erkenntnistheoretische Alterität schon differenzierungstheoretisch eingeholt zu haben?

Die Frage kann hier nur aufgeworfen, nicht beantwortet werden. Die lapidare Behauptung Luhmanns, aufs „Elementarste reduziert, ist alles Beobachten ein unterscheidendes Bezeichnen, oder genauer: die Bezeichnung der einen (und nicht der anderen) Seite einer Unterscheidung“ (1990a: 22) stülpt im Ergebnis einem vielleicht genauso gut oder besser als und in Form eines wilden Wogens beobachtbaren Vorganges eine Erkenntnismodulation über, die schon für die Beobachtung von Genese und Gestalt der Systemtheorie selbst nicht hinreichend scheint, geschweige denn, für deren lebens-theoretische Variation. Was heißt es beispielsweise, einen einzigen vollständigen Satz in Form binärer Unterscheidungen zu beobachten? Lässt sich nicht für Adjektive, Verben und Nomen ein nahezu fließender Übergang konstatieren, zu ähnlichen Worten mit nuancierten Bedeutungs- und Klangverschiebungen? Würde die Frage ein wenig anders formuliert worden sein – ‚Was bedeutet es zum Beispiel, eine komplette Phrase als bestehend aus Zwei-Seiten-Formen zu deuten‘ – wäre ein hermeneutischer Sinn aktiviert worden, während in der zuvor formulierten Frage eher sprachlogische Anschlüsse erwartbar sind. Noch die scheinbar binäre Unterscheidung hermeneutisch/sprachlogisch ließe sich als Spektrum reformulieren, innerhalb dessen eine distinkte Selbst-Verortung nur annäherungsweise und unter Angabe eines Ausschnittes möglich wird statt in Form einer zweiseitigen Differenz.

Wenn schon die Sprache selbst kein geeignetes Medium scheint, um Zwei-Seiten-Formen zu finden, scheint es nur schwieriger, in diesseits der Sprache gelegenen Medien fündig werden zu wollen. Welchen Mehrwert soll es haben, visuelle ‚Formen‘ als Zwei-Seiten-Formen zu bezeichnen? Lässt sich die hier beobachtbare ‚Simultaneität einer Vielzahl von Unterscheidungen‘ als ‚Simultaneität von Zwei-Seiten-Formen‘ reformulieren, oder handelt es sich nicht vielmehr um ebenfalls innerhalb von Spektren verortete Prozesse der ‚Selektion‘, wo Kontinua an Kontinua und nicht distinkte Bezeichnungen an distinkte Bezeichnungen anschließen – was auf den Selektionsbegriff abfährt und *visuelles Verstehen* zu einem gerade nicht entlang der Unterscheidung dies/nicht das (Luhmann 1995j: 195) zu entfaltenden Geschehen macht?

Die potentielle Nicht-Binarität von Medien-Formen ist das eine. Eine potentielle Nicht-Binarität der System-Umwelt-Differenz offenbar etwas anderes (und diese soeben vorgenommene Unterscheidung scheint nun tatsächlich binär zu sein und nach dem Schema dies/nicht-dies zu funktionieren). Der Titel eines im Verlauf der letzten Unterkapitel häufiger zitierten systemtheoriekritischen Sammelbandes lautet bezeichnenderweise: *Die Logik der Systeme* (Merz-Benz/Wagner 2000). Soziale Systeme könnten nun in der Tat genau deshalb als Zwei-Seiten-Formen fortsetzend beschrieben werden, weil der Versuch ihrer Beschreibung zugleich ein Versuch ist, sie mit *logischen* Operationen zu beobachten – und *jede* logische Operation Luhmann offenbar als Zwei-Seiten-Form gilt. Doch sind Unterscheidungen immer Zwei-Seiten-Formen beziehungsweise Operationen des gleichzeitigen Trennens und Bezeichnens? Müssen ‚Trennungen‘ als glatte Schnitte imaginiert werden, oder könnten nicht auch zähe Zwischenräume entstehen beim allmählichen Auseinanderreißen zusammenklebender Konsistenzen? Wieso erscheint *Logik* als ‚sauberes Geschäft‘, statt schmutzige, vielleicht sogar Ekel erzeugende Wühlarbeit in den Tiefen des Erkennens?

Das klingt nach defätistischen Fragen in loser Anlehnung an den Stil Latours, doch dahinter verbirgt sich die nicht so ohne Weiteres auszuräumende *Skepsis*, es bei jeder *Praxis des Unterscheidens* mit Zwei-Seiten-Formen zu tun zu haben, sie *in* Zwei-Seiten-Formen durchzuführen. Könnte nicht jede Differenz auf sich ins Unendliche verlierenden „Differentialverhältnissen“ beruhen, zwischen „kleinen Perzeptionen“, die „den dunklen Staub der Welt“ konstituieren (Deleuze 2012: 146)? Wenn Differenzen seltene Ausnahmen, differentiale *Übergänge* die Regel wären, ändert sich auch das logische Selbstverhältnis sozialer Systeme, wenn gilt, sie sind Entfaltungen desselben Prinzips wie ihre Beschreibung. System-Umwelt-Differentiale verweisen auf Übergänge zwischen allen zeitförmigen Systemen „im selben prozessualen Universum“ (a.a.O.: 134). Das gilt in der Rekonstruktion Deleuze' für barockes Denken. Doch: „Wir entdecken neue Weisen zu falten und

neue Hüllen, wir bleiben aber Leibnizianer, weil es immerzu darum geht zu falten, zu entfalten, wieder zu falten“ (a.a.O.: 226).

Für Systemgrenzen hieße das, sie nicht in einer einzigen ‚großen‘ Differenz zu suchen, sondern in der Vielzahl winziger Übergänge, die es unmöglich machen, zwischen Systemen und ihrer Umwelt so eindeutig zu unterscheiden, wie Luhmann noch glaubte es beobachten zu können. An den drei im Anschluss an Plessner rekonstruierten signifikanten Hiatus (3.1.3) wird aus heuristischen Gründen festgehalten, doch markieren sie keine Systemgrenzen, sondern Übergänge zu jeweils negationsreicheren Kommunikationsmedien, Aufhebungsbewegungen vorhergehender Medien/Formen. Wie schreiben sich nun Systeme beziehungsweise Systemgrenzen in die bislang entfaltete Variation ein, die das Soziale nicht mehr unmittelbar tragen – auch wenn soziale Ereignisse nach wie vor als Systemereignisse gelten, die Aktualisierung von sinnförmigen Formen in und durch soziale Systeme geschieht und Beobachtungen dritter Ordnung als Bedingung der Möglichkeit systemischer Selbstbeschreibungen gelten (genauer: Beschreibungen von Systemen *als* Systemen, im Unterschied zum Beobachten zweiter Ordnung, das Selbstbeschreibungen im Stile von ‚Wir sind jetzt ein (Liebes-)Paar‘ anzufertigen erlaubt)?

Könnte es nicht sein, dass soziale Ereignisse aufflackern und provisorisch aneinander anknüpfen können in proto-systemischen Situationen, durch erste zaghafte Verstehensakte, einige wenige Vermittlungen differenter Medien-Formen? Lassen sich mit anderen Worten soziale Systeme in statu nascendi beobachten, oder, was mindestens genauso aufschlussreich wäre, in statu moriendi, während ihrer Auflösung? Zwei sich begegnende Augenpaare im Dunkelgrün eines dichten Dschungels beispielsweise noch vor der Konturierung zugehöriger Körper, vor der Sondierung Freund/Feind, vor akustischer Feinjustierung von Nähe/Ferne könnten »Kommunikation« beginnen lassen. Schälen sich allmählich durch hinzukommendes Verstehen akustischer Informationen und Bewegungen ‚Mensch‘ und ‚Tiger‘ aus dem Dickicht, entscheiden Geschwindigkeit, Bewegungsrichtung, Zuhandenes über den Werdegang dieses improvisierten Systems und manchmal auch denjenigen, der übrig bleibt.

Die unter anderem zu beantwortenden Fragen, wenn ein solches Geschehen schon als Kommunikation beobachtet wird, lauten: Wie werden differente Verstehens-Prozesse (Visualität, Akustik, Handeln) vermittelt, wie realisiert ein flüchtiges soziales System wie das soeben flüchtig beschriebene sich selbst, welche Indizien sprechen dafür, es überhaupt als soziales System zu *entfalten*? Die Antwort lässt sich zirkulär konzipieren: *Weil* differente Verstehens-Prozesse *vermittelt* werden (sich zu einer flüchtigen Einheit falten), realisiert sich etwas, was im nächsten Part nur noch Konstellation genannt werden wird, doch vor dem Übergang als soziales System bezeichnbar bleibt und lässt sich (dank der Anwesenheit eines alphabetisierten ‚Menschen‘, womit

zugleich impliziert ist, dass er die Begegnung überlebt) auch sprachförmig beobachten. Latour würde von Netzwerken sprechen und davor warnen, voreilig Systeme zu finden (vgl. 3.3.1).

Der Vorteil des Festhaltens an systemtheoretischen Beschreibungsformen gegenüber Akteur-Netzwerk-Analysen liegt meines Erachtens in ihrer Aufmerksamkeitsökonomie bei dennoch kaum getilgter Komplexität sozialen Geschehens (vgl. auch 3.3.3). Das Zusammenspiel von Blättern, Blüten, Epiphyten, Pilzen, Tausenden von Insekten, Würmern, Lianen, Wolkenformationen jenseits des dichten Dschungel-, Daches, Bulldozern auf einer entfernten Lichtung, dem Surren, Zwitschern, Rascheln, Wispern, der Luftfeuchtigkeit, den von Blatt zu Blatt rollenden Tropfen usw. kann alles ohne Verlust ausgeblendet werden zur Beschreibung der fiktiven Szene, während Latour schon gute Gründe angeben müsste, es außen vor zu lassen (vgl. 3.3.2). Der normative Hinweis Latours, es im Prinzip mit in Rechnung stellen können zu *sollen*, sei dagegen ernst genommen: Soziale Systeme können nach der hier vorgeschlagenen Variation nicht einfach auf vertraute (anthropomorphe) *Anwesenheit* setzen (Kieserling 1999: 7), geschweige denn auf symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien und/oder Mitgliedschaft (vgl. B) Systemtypen). Stattdessen werden systemische Entfaltungen im Anschluss an den bei Deleuze zitierten Boulez als »Polyphonie der Polyphonien« (a.a.O.: 136) beobachtet, als nicht notwendigerweise harmonischer Zusammenklang unterschiedlicher sozialer Schwingungen. Die Grenzen der angeklungenen Polyphonie mögen sich im Rauschen des Dschungels verlieren, doch es ist einer Soziologin nun möglich, die Ohren auch kaum Hörbarem zu öffnen und Systemübergänge zu entdecken.

B) Systemtypen?

Die „salomonische Lösung“ Luhmanns (Heintz/Tyrell 2014: XI) einer Gleichwertigkeit dreier nebeneinander bestehender Systemtypen ohne Vollständigkeitsanspruch scheint über abnehmende theoretische Bindungskräfte zu verfügen, was die Frage aufdrängt und das Sonderheft der Zeitschrift für Soziologie rechtfertigt, wodurch die Typologie ersetzbar wäre, sollte sie ganz grundsätzlich hinterfragt werden oder: was von ihr bleibt. Das Antwortspektrum reicht von Ergänzungsvorschlägen (Kühl 2014: 81f.) über parasitäre Unterwanderungsbewegungen (Schneider 2014) zu einer Abwendung vom „spätklassischen“ Ansatz Luhmanns (Hirschauer 2014: 117) zugunsten einer Annäherung an Latour, allerdings unter Aufrechterhaltung des Wunsches nach potentiellen theoretischen „Brückenschlägen“ (a.a.O.: 131).

Wenn konkrete soziale Systeme nicht (mehr⁸⁹) auf einer einzigen Differenz gründen (System-Umwelt-Differenz zu sein), die sie zugleich schließt und öffnet, (so als wäre jedes System eine distinkte Falte), sondern jede ‚große‘ Differenz sich in viele kleine Differentiale zerlegen lässt, die für operative *Übergänge* zwischen allen sozialen Systemen sorgen („Konnektivität statt Differenzierung“, Heintz/Tyrell 2014: XV), gerät auch eine Typologie ins Wanken, die eigentlich auf drei basalen Ausgangsunterscheidungen von System-Differenzen hätte basieren müssen (um sozialtheoretisch konsequent entfaltbar zu sein), de facto jedoch von Anfang an Unschärfen der Differenziertheit mitführte. Nicht erst die nicht eindeutig beantwortbare Frage nach dem Verhältnis der drei Systemtypen *zueinander* („Ebenenunterscheidung oder »Ebenerdigkeit« des Sozialen?“ (a.a.O.)) sondern schon die Beschreibung der *Grenzen jedes einzelnen Typus* lassen sich problematisieren. Auf der Grundlage dieser Problematisierung lässt sich – ohne gewissermaßen Hals über Kopf im Materialen, Körperlichen zu landen – zu einem *schwachen Systembegriff* vorstoßen, der rigide Grenzziehungen als Grenzfall statt als Normalität konzipiert, ohne alle Differenzen über Bord zu werfen, zugunsten eines Sprunges ins Intersituative (Hirschauer 2014).

Interaktionen gelten verdichtet formuliert als Entfaltung der Differenz Anwesenheit/Abwesenheit; *Organisationen* als Entfaltung der Differenz Mitgliedschaft/Nicht-Mitgliedschaft (bzw. Entscheidung/Nicht-Entscheidung); *Gesellschaft* als Entfaltung der Differenz Modalität/Kontingenz (Luhmann [1975]2014). Während die Grenzen von Interaktionen über die Wahrnehmung von Anwesenheit gezogen werden und die „Grenzscharfe von Organisationen“ darauf beruhe, „dass die Organisation ihre Identität und ihre Differenz zur Umwelt kennt“ (a.a.O.: 14) ist eine selbstmarkierte Grenze für Gesellschaft offenbar schwieriger: sie „beruhen auf unsicheren Grenzen und auf unsicherer Übereinstimmung in der Wahrnehmung von Grenzen“ – „ihr Systembildungsprinzip ist die bloße *Möglichkeit*“ (a.a.O.: 15). Wenn gilt: Jeder Systemanfang *ist* eine selbsterzeugte Differenz, jede Systemfortsetzung die Aufrechterhaltung dieser Differenz (vgl. auch Gilgenmann 2012), braucht die Systemtheorie *eindeutige* Differenzen, keine Interaktion darf in ihre Umwelt unmittelbar übergehen, keine Organisation außerorganisationelle Kommunikationen lancieren, Gesellschaft nicht *nur* aus Möglichkeiten bestehen. Doch so eindeutig sind die Grenzen jedes einzelnen Typus offenbar nicht. Selbst wenn man, wie Kieserling, auf Selbstreferenz von Interaktionen setzt, die immer mitkommunizieren, „dass es sich um Kommunikation unter Anwesenden handelt“ (Kieserling 1999: 67, Herv.i.O.), ist das konkrete Wie der Grenzziehung auf Interaktionsebene damit noch nicht geklärt, sondern nur tautologisiert. Kann wirklich so

89 Was sich evolutionstheoretisch *oder* theoriologisch entfalten ließe: Man könnte behaupten, die Auflösung der Typisierung basiere auf der aktuellen evolutionären Entwicklung von Gesellschaft; man könnte aber auch einfach behaupten, die System-Umwelt-Grenzziehungen waren von vornherein problematisch und sollen nun reformuliert werden.

selbstverständlich davon ausgegangen, dass die Grenzen einer Interaktion jederzeit auf operativer Ebene klar bestimmt sind? Oder ließe sich nicht plausibel davon ausgehen, dass Interaktionssysteme sich relativ fluide ausdehnen/zusammenschnüren können, diverse Entitäten zwischenzeitlich als anwesend markieren und ebenso rasch wieder als Anwesende fallen lassen (bspw. Haustiere, Kinder, Demente), mit anderen ‚Interaktionssystemen‘ verschmelzen können, sich innerhalb eines ‚Systems‘ ausdifferenzieren usw. ganz unabhängig von ‚realer‘ Anwesenheit (was auch Kieserling bemerkt, ohne sich darüber zu wundern, 1999: 64f.) – so dass ‚Anwesenheit‘ konzeptuell so weit ausgedünnt wird, dass sie als Differenz-Kriterium weder innen (Selbstbeobachtung) noch außen (soziologische Beobachtung) taugt und mithin der Systembegriff selbst fraglich wird? Die Fortsetzung von Kommunikationen diesseits von Organisationen/Gesellschaft funktioniert offenbar auch *ohne klare Systemzugehörigkeit*, solange irgendein Verstehen in irgendeinem Kommunikationsmedium als solches beobachtet wird. Christian Meyer verweist auf Interaktionen in ‚Gesellschaften‘ (im Nicht-Luhmannschen Sinn), bei denen „ein lockeres, geselliges Zusammensein, in dem Beiträge geäußert werden, die an alle gerichtet sind, ohne dass eine konkrete Anschlusskommunikation erwartet würde“ möglich ist (Meyer 2014: 332), wo sogar visuelle Feedback-Schlaufen fehlen, keine einzige beobachtbare „Grenze des Interaktionssystems“ gezogen wird und dennoch eindeutig Interaktionen stattfinden.

Organisationen als operative Verkettung von »Entscheidungen« scheinen auf den ersten Blick weniger problematisch in ihren Grenzbestimmungen, da hier „Formalstrukturen“ Identität gewährleisten, anders als bei Interaktionen (Schneider 2014: 95). Doch bei näherem Hinsehen lassen sich in Organisationskommunikationen beständige Konflikte „zwischen informalen und formalen Kriterien“ für Entscheidungen beobachten (a.a.O.). Schneider arbeitet im selbstbeschreibenden Anschluss an Michel Serres‘ ‚Parasiten‘ der einzelnen Systemtypen heraus, im Falle von Organisationen handele es sich um „*organisationsinterne Netzwerke*“ (a.a.O.: 96), ohne dass Schneider klar markieren würde, was sie zu ‚internen‘ Netzwerken macht. Da sie gerade nicht durch Organisationskommunikation gekennzeichnet sind, scheint ihnen ein *ambivalenterer* Status zuzukommen (der eher an den *Rändern* von Organisationen verortet werden müsste) als Schneider ihnen zugesteht. Aufgrund ihrer Definition als kommunikative Ereignisse, die „mit etablierten Erwartungsstrukturen inkompatibel“ sind (a.a.O.: 89), fallen sie bis zu ihrer Ent-Parasitierung (Domestizierung, Re-Integration) aus der Realität von Systemen in irgendeiner Form heraus, was ja auch ihr subversives Potential auszumachen scheint. Mit und gegen Schneider ließe sich mithin behaupten, die Vermengung von formalen und informalen Kommunikationen in Entscheidungsprozessen von Organisationen könnte auf eine Unschärfe auch dieser Differenzierungsform verweisen, die *genauso wenig eindeutig* durch Mitgliedschaft/formale

Entscheidungen gekennzeichnet ist, wie Interaktionen durch Anwesenheit (dazu auch: Schwinn 2014: 46). Auf die erst recht problematische Möglichkeit von Organisationen, mit ihrer Umwelt zu kommunizieren (a.a.O.: 50), braucht dann gar nicht weiter eingegangen werden.

Das gleiche Problem einer differenzierungs-/kommunikationstheoretischen Unschärfe der Grenzbestimmung lässt sich auf Gesellschaftsebene finden. Was sind genuine ‚Gesellschaftskommunikationen‘, „die nicht zugleich interaktive oder organisationstypische oder durch diese vermittelt sind“ (Schwinn 2014: 46)? Der von Schwinn theoriologisch beobachtete Wechsel Luhmanns zwischen einem starken (kommunikationstheoretisch beobachteten) und einem schwachen (differenzierungstheoretisch eingeholten) Gesellschaftsbegriff (wobei man die Attribute wohl auch umkehren könnte, vgl. Göbel 2000: 112ff.) führe im Ergebnis zu einer Unhaltbarkeit eines differenzierungstheoretischen Gesellschaftsbegriffes, der zugleich *Systemeigenschaften* aufweise. Als funktional differenzierte Gesellschaft beobachtet, verfüge sie gerade nicht über *eine* konstitutive Differenz, die sie als autopoietisches System begründe: „Ein System kann die »Gesellschaft« damit nicht mehr sein, eine Struktur oder Konstellation sehr wohl“ (Schwinn 2014: 50f., FN 6).

Der folgende Variationsvorschlag nutzt die angedeuteten Unschärfen wie auch in den Unterkapiteln zuvor, um mit Luhmann gegen Luhmann an basalen systemtheoretischen Unterscheidungen festzuhalten und sie zugleich in ein eigenes Gesamttheoriearrangement zu überführen, das beansprucht, die jeweils aufgedeckten Unschärfen zu tilgen (theoriologisch um den Preis neuer Unschärfen). Eine nicht-intendierte Nähe zum Vorschlag Hirschauers legt es nahe, meine Weichenstellungen in kritischer Abhebung von dessen loser Symbiose Goffmans und Latours darzulegen. Tatsächlich rückt mein Variationsvorschlag ebenfalls in die Nähe Latours, allerdings *gegen* Lesarten, die das Körperliche und ontisch Heterogene seiner Theorie preisen und insofern auch gegen das Intersituativitätstheorem Hirschauers.

Den head-off zu seinem Theorievorschlag lanciert Hirschauer mit Goffmans Kommunikationsbegriff, mit dem „die Bedeutung des Körpers in der Kommunikation“ steige, Interaktionen unter anderem als „körperliche Koproduktionen“ gelten und ebenso durch „Schauplätze von Ereignissen, zuhandene Artefakte“ gebildet werden (2014: 119) – was mit Luhmanns Kommunikationsbegriff „ausgeschlossen“ sei (a.a.O.). Die Möglichkeit von Interaktionen unter Abwesenden einerseits, Interaktionen mit nicht-menschlichen Aktanten andererseits, machten eine „*offene* Zoologie sozialer Species“ (a.a.O.: 130) nötig, zu der „Dyaden, Triaden, Gruppen, Milieus, Verfahren, Netzwerke, Schwärme, soziale Bewegungen, imaginierte Gemeinschaften, Öffentlichkeiten, Märkte und natürlich Organisationen“ gehören könnten (Votum 1). Dann wäre es auch möglich, die „ontologische Heterogenität“ des Sozialen ernst zu nehmen

(a.a.O. 131) (Votum 2). An das erste Votum lässt sich mit den systemtheoretischen Unterscheidungen der bisherigen Variationsentfaltung produktiv anschließen, an das zweite nicht. Beide können unabhängig voneinander geprüft werden, die Durchstreichung des einen tangiert das andere nicht. Die Frage, ob es Triaden, Netzwerke usw. *gibt*, sagt nichts darüber aus, ob sie a) *ontisch* oder; b) *ontologisch* heterogen sind. Hirschauer scheint ohnehin a) zu meinen, da es ihm um eine nicht auf *ein* ontisches Phänomen (Kommunikation) reduzierbare *Beschaffenheit* des Sozialen geht, statt um *differente Beobachtungsmodi* des Seins des Sozialen im Sozialen (*differente Alltagsmetaphysiken*). Hätte er sich konsequenter auf die Bedingung der Möglichkeit von metaphysischen/ontologischen Aussagen eingelassen als im Text geschehen, wäre es zumindest weniger leicht gewesen, den eigenen *unmöglichen Beobachtungsort* einer offenen Sozial-Zoologie (ein Latour entlehnter Terminus, vgl. 3.3.1) inmitten einer ontischen Heterogenität interagierender Entitäten im Text verschwinden zu lassen.

Provokant gefragt: War es Ihr Körper, Herr Hirschauer, der diesen Text schrieb? War es Ihr Computer? Eine Verknüpfung von Tastatur, Hardware-Einheiten, Prozessorkernen, Fingern an Händen an Armen an Schultern, zwischen/auf denen ein Kopf ruht, mit Augen, die über die Buchstaben am Bildschirm gleiten während ihrer allmählichen Formung zu Sätzen, im Augenwinkel das mehr oder weniger behende Tanzen der Finger auf der Tastatur verfolgend und dessen Gehirn/Bewusstsein eventuell – so hätte man früher sagen können – dabei denkt und unter anderem visuelle Daten verarbeitet?! Warum kann Soziologie auf „Optik“ setzen (a.a.O.: 130), wenn alle möglichen Dinge zusammenkommen, um soziologische Aussagen zu formen. Sind damit nicht alle Dinge ohne Augen schon wieder exkludiert und wenn ja, auf welcher theoretischen oder normativen Grundlage? *Exkludiert sich* ein intersituativer Soziologe nicht zugleich von dem, worüber er schreibt, schon mit der Formulierung, zwischen „Mikrosoziologie“ *oder* „Telesoziologie“ (a.a.O.) *entscheiden* zu können, je nach Forschungspragmatik?

Anstelle von einer großen intersituativen *Vereinigung* scheinbar disparatester Entitäten werden von Ansätzen im Anschluss an Latour, die nicht konsequent auf den Akt/die Operation des *Verknüpfens* abstellen, sondern ins Ontologische abgleiten unbemerkte epistemologische *Trennungen* inauguriert, die Luhmanns Systemtheorie elegant überwunden hatte. Die Haupttrennung verläuft zumeist und auch bei Hirschauer entgegen der eigenen Ansprüche zwischen Soziologie und Sozialem. Der Enthusiasmus, endlich mehr und anderes sehen (!) zu können als Sprach-Ereignisse lässt gewissermaßen über das Ziel hinausschießen und die soziologischen Erkenntnismodalitäten vollständig vergessen, die zu heterogenen Beschreibungen des Sozialen überhaupt erst führen. Es fehlt eine *phänomenologische Wende*, die jeder mehr oder weniger naiven Ontologisierung eine Unsicherheit entgegenhält, hinsichtlich der Beantwortung der Frage, wie – im Fall Hirschauers –

Situationen und deren Inter eigentlich *sichtbar* werden, mittels welcher Akte. Sind es selbst Intersituativitäten, die sich beschreiben? Das schreibt sich jedenfalls leichter, als es sich denkt, wenn zugleich unterstellt wird, es mit ontisch heterogenen Intersituativitäten zu tun zu haben. Dann müsste nämlich konsequenterweise auch von sich *nicht* beschreibenden Intersituativitäten ausgegangen werden, die de facto soziologisch unsichtbar blieben. Wenn dagegen Soziologen *theoretisch* in jede Intersituativität hineingeraten *könnten*, als Voraussetzung ihrer Beschreibbarkeit, kann es mit der Heterogenität nicht weit her sein, es sei denn Soziologinnen fungieren als Universalübersetzerinnen, im Latourschen Sinne: als fluide Entitäten, die jede ontische Gestalt annehmen können, zu jeder anderen Entität *übersetzen* können.

Um derartige Unschärfen (von Hirschauer als Voraussetzung für adäquates soziologisches Sehen „sinnhafter Phänomene“ gepriesen, a.a.O. 131) oder eine für soziologische Forschungen nötige Hybris zu vermeiden, bleibt es bei der Auseinandersetzung mit Votum 1. Der Vorschlag wirkt verführerisch, soziale Formen explodieren zu lassen und wilde Taxonomien zu entwerfen, um den unscharfen Differenzen und der (im Vergleich dazu) Ödnis der Luhmannschen Trias zu entrinnen. Ohne eine sich selbst zügelnde Berücksichtigung des eigenen Beobachterstandpunktes würde allerdings auch dieses Votum zu viel und zu wenig zugleich verlangen: zuviel, wenn *alle* möglichen Formen aufgelistet werden sollten (man denke an Ecos unendliche Liste, 2009), zuwenig, wenn *beliebige* Formen eingeführt werden könnten. Um eine wenigstens schwache Systembestimmung zur Rettung eines wenigstens schwach auf sich selbst verweisenden Beobachters scheint nicht herumzukommen, wer eine nicht-reflektierte Trennung von Soziologie und Sozialem nicht in Kauf nehmen will, die reflektierte Selbstverortung *im* Sozialen *ohne* Grenzaufrechterhaltungen als voreilige Preisgabe soziologischer Distanzgewinne empfindet und die reflektierte Selbstverortung in einem funktional ausdifferenzierten autopoietisch geschlossenen Wissenschafts-System für eine zu starke Grenzziehung hält.

Doch noch ein Aufschub scheint nötig, bevor die eigenen Überlegungen formuliert werden können, eine Intermittenz, eine Öffnung des Möglichkeitsraumes, wo und wie nun eigentlich fündig zu werden versucht wird, um die Versenkung der Systemtheorie ins Leben zu plausibilisieren und die damit verbundenen Konsequenzen anzudeuten. *Wie also werden basale Sozialformen beobachtbar?* Riesenotter markieren ihren familialen Nahbereich wie viele mehr oder weniger sesshafte Säugetiere mittels Geruch und visuell sichtbaren ‚Aufräumaktionen‘, der Entfernung der amazonischen Dschungelvegetation an den Orten, wo sie vorliebig dösen ohne von hungrigen Jaguaren überrascht werden zu wollen. Vögel dagegen markieren Reviergrenzen mit Gesang. Wer im April vor allem morgens und abends mit offenem Fenster inmitten eines buschreichen größeren Gartens arbeitet, kennt bald die verschiedenen Meisenmänner, die innerhalb bestimmter Bereiche

immer das gleiche Lied anstimmen, mit wenigen Variationen. Je unvermittelter (im Plessnerschen Positionalitätssinne) zur Umwelt Organismen erscheinen (man könnte auch sagen: schwache Innengrenze und an die Temperaturwechselanfälligkeit von Amphibien denken), desto schwächer scheint auch ihr Grenzziehungsvermögen gegenüber gleichartigen Anderen. Das allnächtliche Schnarrkonzert der Ochsenfrösche im Nachbarteich folgt schon nicht mehr den für Menschenohren wohlgeordneten Melodien der Meisenmänner und dient auch nicht der Reviermarkierung: die Froschmänner hocken alle im selben Teich und beanspruchen dort keinen Eigenraum, sondern nur – einige Froschfrauen.

Innerartliche Grenzziehungen zu anderen gleichartigen Individuen (bspw. Reviere männlicher Dachse), zwischen Paaren (Tauben), alleinerziehenden Müttern mit Kindern (Jaguarinnen), Familien (Bibern) oder ganzen Verbänden (Riesenotter-Gemeinschaften) – und nur darum ging es mit diesem Einsprengsel – sind zugleich soziale Grenzen und sind es nicht. Sozialtheoretisch beobachtet ist die Aufrechterhaltung von individuellen oder familialen Grenzen keine Grenzziehung zwischen *sozialen Gebilden*. Soziale Gebilde liegen auf einer tieferen Theorieebene. Es handelt sich stattdessen um gesellschaftliche Formen (wenn man sozialtheoretisch an einem Gesellschaftsbegriff festhält), im vorliegenden Fall beispielsweise eine Form von Kommunikation, die sich an von Menschen beanspruchten Badestränden durch das Aufstellen von Sonnenschirmen und in Dörfern durch das Errichten von Zäunen fortsetzt. Derartige (inner)kommunikativ geformte Grenzen sind *gesellschaftstheoretisch* oder für *middle-range Theorien* interessant. Es lassen sich dann beispielsweise Phänomene wie Tierfriedhöfe, Tierkrankenhäuser und alternative Tierheilerinnen inmitten von Menschensozialität bei gleichzeitiger rechtlicher Behandlung von Tieren wie Sachen (nicht: als Sachen) beobachten und entsprechende Schlüsse aus sich womöglich widersprechenden gegenwärtigen menschengesellschaftlichen Grenzziehungen ziehen.

Sozialtheoretisch dagegen kommt es auf Artdifferenzen genauso wenig an wie auf zwischenartliche Beziehungen und Ignoranzen oder auf Inkohärenzen verschiedener gesellschaftlicher Kommunikationsformen. Sozialtheorie kann von Einzelentitäten absehen, sie muss sich deshalb auch nicht fragen, ob technische Artefakte handeln oder nicht. Sozialtheorie ist qua Begriff eine Theorie der *Übergänge*, der Trennungen und Verbindungen von Ereignissen, Akten oder *Operationen*, keine Klassifikationstheorie, also der Trennung oder Verbindung von Arten. Die Frage lautet nicht: Wer ist sozial? Sondern: Wie werden Übergänge zwischen sozialen Ereignissen konzipiert und wie werden soziale Ereignisse von nicht-sozialen Ereignissen unterschieden. Sozialtheoretisch lässt sich auf Einzelentitäten nicht abzielen. Wenn partout an Einzelentitäten als methodologischem Ausgangspunkt festgehalten wird, kann Sozialtheorie dennoch nur eine Antwort auf deren *Verbindungsformen* (Konnexe) liefern. Aussagen über die Beschaffenheit der Entitäten

selbst sind eine eigene Theorieform: Ontologie/Metaphysik. Es bliebe zu diskutieren, in welchem Verhältnis metaphysische und sozialtheoretische Aussagen stehen und ob nicht notwendigerweise metaphysische Präsuppositionen in *jede* Sozialtheorie einfließen (zumindest für Luhmann wurde dies wie andernorts im Text erwähnt immer wieder zu zeigen versucht). Doch das ist nicht Thema dieser Arbeit. Es diene nur der Markierung eines sozialtheoretischen Selbstverständnisses, das ontologische Fragen zurückzuhalten sucht und sich – noch immer – kritisch von Lindemanns Position abhebt, die in der Frage sozialtheoretischer Entitätenbestimmbarkeit das Gegenteil behauptet.

Für sie handelt es sich um eine „logisch vorgängige“ Frage (2014: 202), *wer* dazugehört und *wer* nicht. Doch warum sollte es eine *soziologisch*, oder wenigstens *methodologisch* vorgängige Frage sein (um von reiner Logik zu schweigen)? Mit der Antwort könnte der gesamte Ansatz Lindemanns stehen und fallen. Die Explikation ihres starken Anspruches bleibt dafür erstaunlich vage und verrät eine kategoriale Verschiebung, die als blinder Fleck des Gesamtvorhabens zu fungieren scheint: „Wenn man von erweiterter Weltoffenheit ausgeht, wird die Frage nach der Spezifik sozialer Phänomene so gestellt, dass im Feld die Grenze zwischen der *Relationalität* sozialer Personen und anderen nichtsozialen Personen oder Phänomenen gezogen wird“ (2014: 179, Herv. v. A.K.). Hier wird eine entscheidende Grenzziehung übergangen: zwischen sozialen Relationen und *nicht-sozialen Relationen* zugunsten der schiefen Unterscheidung zwischen sozialen Relationen/nicht-sozialen Personen. Korrekter wäre wohl an dieser Stelle ‚Entitäten‘ gewesen zur Bezeichnung der ‚nichtsozialen Phänomene‘ auf die es ihr ankommt. Doch das hätte die Schiefelage der Unterscheidung nicht gemildert. Dass die Grenzziehung zwischen sozialen Personen/nicht-sozialen Entitäten ‚logisch‘ vorgängig gegenüber der Grenzziehung zwischen sozialen Operationen/nicht-sozialen Operationen sei, lässt sich mit ‚erweiterter Weltoffenheit‘ nicht begründen, im Gegenteil. Denn das Axiom einer ‚erweiterten Weltoffenheit‘ selbst ist es, was historisiert werden müsste, es ist der sozialtheoretische Anker, dessen historische Situierung aussteht. Mit der durch die Unterscheidungsverschiebung vorgenommenen Invisibilisierung ihres Axioms zugunsten einer lautstarken Auseinandersetzung mit Theoremen, die der Kontingenz der Mitwelt nicht genügend Rechnung tragen würden, könnte eine sozialtheoretische In-Kontingenz manifestiert worden sein, die ins Metaphysische umschlägt. Denn dass es exzentrisch positionierte Selbst *nicht* gibt, kann mit Lindemann selbst nicht mehr durchgespielt werden. Müsste nicht gerade bei einem Ausgangspunkt, dem es schon seit längerem nicht nur um „eine Entanthropologisierung der Sozialwissenschaft geht“ (2009: 41), sondern vor allem um eine historisch-reflexive Sozialtheoriebildung (2009: 30ff.), eine sehr starke Begründung dafür geliefert werden, auf welche Weise Sozialtheorien zu sich selbst kommen und demgemäß auch dafür, wie (wo) sie anzufangen

haben, um zu sich selbst kommen zu können? Wie kann Lindemann überzeugend zurückweisen, es handle sich, wenn überhaupt, um eine methodologisch *nachgängige* Frage, *wer* sozialisiert sei, abhängig von jeweiligen sozialtheoretischen Setzungen, deren Selbstreferentialität / Reflexionsvermögen nicht durch die zu Personen sozialisierten Entitäten sondern *sich selbst* so weit gesteigert werden muss, dass sie historisch hinterfragbar werden? Sind es nicht nach wie vor und bei aller Selbstverortung in der eigenen Theorie vor allem Grenzprobleme von SoziologInnen, statt des Sozialen, die hier bearbeitet werden?

Wenn visuell wahrgenommen wird, dass manche Männer ihre Motorräder besser behandeln als ihre Frau, wütend auf Tastaturen eingeschlagen wird, beständig Symbiosen von Menschenkörpern und sonstigen ‚Aktanten‘ stattzufinden scheinen (man denke an die Angleichung von Börsenhändlern an ihre algorithmischen Systeme unter Ausblendung aller allzumenschlichen Bedürfnisse, wenn das System eine Auszeit gerade nicht duldet), muss man daraus weder ontologische Schlussfolgerungen ableiten, noch auf exzentrische Positionalität kommen. Es scheint verschiedene soziologische Möglichkeiten zu geben, mit derartigen Wahrnehmungen umzugehen, von denen die Irritation eines intentionalistisch konzipierten sozialtheoretischen Handlungskonzeptes nur eine ist. Man könnte auch auf andere Sozialtheoreme ausweichen, ein eigenes Sozialtheorem wachsen lassen, auf das Verhältnis von Sozialtheorie und Gesellschaftstheorie reflektieren, Sozialtheorien ausblenden und dennoch interessante Beschreibungen symbiotischer Prozesse anfertigen usw. Noch immer schwelt die Frage im Untergrund, wie Sozialtheorien eigentlich zu sich selbst kommen, wie es möglich ist, zugleich mit einem axiomatischen Algorithmus der Weltzergliederung (sozial/nicht-sozial) anzutreten und ihn ineins als notwendig und kontingent auszuweisen, ohne diese Unterscheidung einfach zu setzen. Die Frage verweist an den Anfang des Textes, der sich allmählich seinem Ende nähert. Sie verweist auf die methodische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Evidenz.

Könnte es nicht sein, dass unter anderem soziologische Wahrnehmungen und soziologische Begriffsbildungen zwei unterscheidbare Formbildungsprozesse sind, die beide wissenschaftsintern verortbar sind und die zusammenpassen können, aber es nicht müssen? Und ließe sich die Liste nicht um beispielsweise wissenschaftliche Handlungen ergänzen, als eigenständiger dritter Sphäre? Die *Irritation* des Handlungsbegriffes beispielsweise scheint nicht direkt durch unter anderem technische Prozesse zu erfolgen, sondern ließe sich als eine Inkompatibilität von zwei oder mehr womöglich strukturell gekoppelten Formbildungsprozessen beobachten. Die sozialtheoretische Unterscheidung sozial/nicht-sozial unterliegt vielleicht allen Formen – in differenter Form. Die Irritationen lassen sich demgemäß wissenschaftssoziologisch als sich in mehreren Richtungen gleichzeitig entfaltend beobachten: beispielsweise in Richtung theoretischer Begriffsbildung, in

Richtung visueller (In)Kohärenzen oder in Richtung handelnder (In)Kohärenzen. Von einer Abhängigkeit des einen vom anderen muss noch gar keine Rede sein (als verstünde es sich von selbst, dass es keine begriffsfreien Wahrnehmungen gibt, oder wahrnehmungsfreie Begriffe oder als wäre alles Handeln), sondern nur die Möglichkeit sondiert werden, was bei einer Unterscheidung mehrerer medialer Wissenschafts-Sphären eventuell *beobachtbar* wird. Bilden sich in allen vielleicht je eigene Konstellationen heraus, denen nur ein punktueller Abgleich auf Isomorphien hin möglich ist, so dass Transformationen in einer Sphäre nicht notwendigerweise unmittelbar zu Transformationen in der anderen Sphäre führen müssen, sogar erhebliche Diskrepanzen der Konstellationen möglich sind? Man kann die Systemtheorie für die gegenwärtig reflexivste und gesellschaftsadäquateste Theorie halten und zu Hause trotzdem nur dysfunktional Handelnde mit den falschen Intentionen wahrnehmen. Man kann an einem starken Handlungsbegriff festhalten und seinem Drucker gut zureden, er möge doch bitte durchhalten.

Das ließe sich durch Rekurs auf differente funktionssystemspezifische Anforderungen auflösen, oder auf eine Differenz von Wissenschaft und Alltag, oder durch einen modernen Subjektbegriff, der Inkohärenzen zu tragen vermag. Also durch einen Wechsel in gesellschaftstheoretische Gefilde. Es ließe sich aber genauso gut noch ein wenig sozialtheoretisch ausbauen.

Wenn bei *Entitäten* nicht sinnvoll anzufangen ist, um mit sozialtheoretischem Fokus innersoziale Grenzziehungen zu beobachten, mithin basale *soziale* Differenzierungen, *Situativitäten* zwar einige Attraktivität für sich haben, aber das Problem der Selbstenthaltung nicht hinreichend gelöst scheint, *Handlungen* als nicht hinreichend scheinen, um alle sozialen Ereignisse zu umfassen, *Interaktionen* auch nicht alles sein können (wenn auch: überall anzutreffen, vgl. Heintz 2014), die Trias *Interaktion-Organisation-Gesellschaft* nicht mehr überzeugt, eine Einführung von *Zwischenformen* bei Beibehaltung der Trias ins Uferlose abdriftet, die Latourschen *Assoziationen* jede Sozialtheorie sprengen (vgl. 3.3.2) – warum angesichts all dieser mit eigenen Problemen behafteten Vorschläge nicht den Versuch wagen, von einer relativ *homophonen sozialen Konstellation* auszugehen, über *polyphone soziale Konstellationen* zu schreiben und bei *heterophonen Konstellationen* zu enden?

Nunmehr sei der immer wieder aufgeschobene eigenständige Sozialtheorievorschlag nicht länger verzögert. Der musikalische Anklang der Begrifflichkeit spricht für sich selbst: Es geht um Formen von Ein-, Viel- und Andersstimmigkeiten. Die ‚Stimmen‘ des Theorems sind Formen von unterschiedlichen Medien beziehungsweise soziale Schwingungen von unterschiedlichen Leibsphären. Beobachtet man (in der fast homophonen Schriftsphäre) soziale Schwingungsereignisse auf ihr Oszillieren zwischen reiner *Zeitgestalt* und zeitloser *Klanggestalt* (Höller 2004) hin, lassen sich nuancierte Spektren von sozialen Konstellationen entfalten, entlang des harmonischen, dissonanten oder heteronomen Zusammenspiels unterschiedlichster in sich

komplex differenzierter leiblicher Formen. Grenzziehungen zwischen einzelnen Konstellationen erfolgen teilweise durch diese selbst, größtenteils ist theoretisch davon auszugehen, es mit fließenden Übergängen zu tun zu haben, die Weber zu betonen nicht müde wurde und gegen die er seine Idealtypen ins Felde führte. Die Grenzen dieses Textes beispielsweise scheinen klar markiert, doch zugleich entfalten sich im Verstehen und (trotz aller Unwahrscheinlichkeit) Anschließen neue Konstellationen. Trotz seiner relativen Homophonie entfaltet er ein spezifisches Spektrum soziologischer ‚Stimmen‘, in Form präferierter Begriffe, eines bestimmten Stils, der Metapherndichte, der zitierten Referenzautoren (und der verschwiegenen nicht zitierten aber womöglich imitierten Prägungsautoren). Vielleicht könnte man seine Argumentation auch mit Tintenschuhen auf riesigen Blättern tanzen und das Ergebnis ähnlich der „Wirbelkunst“ Hofstadters einfügen (1994: XVII)).

Werden sowohl die einzelnen Medien ‚differential zerlegt‘ als auch ihr Aufeinandertreffen in je eigenen Konstellationen, lässt sich eine wortwörtlich unerhört komplexe – da von methodisch bislang weitestgehend Gehörlosen beobachtete Welt – erahnen⁹⁰. Doch wie könnte sie sozialtheoretisch zergliedert werden, ohne auf (Ideal-)Typen angewiesen zu sein, da jede Typisierung viel zuviel Komplexität tilgen, Differentiale in grobe Differenzen überführen muss? Impliziert die Rede von *Konstellationen* nicht schon eine Typisierung, eine Einprägung von Differenzen in das differentiale Pulsieren der schwingenden Leibformen und eine Präferenz für Visualität?

Für Adorno ist im Anschluss an Walter Benjamin *Wahrheit* „werdende Konstellation. [...] Philosophisch Denken ist soviel wie in Intermittenzen denken, gestört werden durch das was der Gedanke nicht selber ist“ (1980: 16). Bei Intermittenzen scheint es sich um eine für Theoriebildungen ungeeignete Metapher zu handeln: um temporäre *Chaoseinbrüche* in nichtlineare dynamische Systeme. Hört man bei den lateinischen »Konstellationen« jedoch das griechische *Epoché* noch mit, sind es begriffsursprünglich Hemmungen, Haltepunkte am Sternenhimmel, die es Astrologen erlauben, Sternkonstellationen zu deuten. Insofern scheint es hinsichtlich der Intermittenzen Adornos nicht ganz abwegig geschlussfolgert: „Wenn es so etwas wie eine negative *Epoché* gäbe, wäre sie hier angesprochen“ (Lehr 2003: 272). Zwei gegensätzliche Bestimmungen scheinen hier zusammengeführt: Ordnung und Chaos. Und genau auf dieser Kippe bewegt sich offenbar das Phänomen »Konstellationen«, in noch flüchtigerer Form als Luhmanns Systemtheorie es trotz der radikalen Temporalisierung der Systeme durchhalten konnte. Auf Erden überführt

⁹⁰ Hätte Tilman Allert diese notorische Gehörlosigkeit des Soziologenvolkes in Rechnung gestellt, wäre er vielleicht weniger irritiert gewesen von dem (rein quantitativ beobachteten) Desinteresse der DGS-Kongressbesucher 2010 in Frankfurt, an dem von ihm organisierten (für den Kontext) außergewöhnlichen Konzert des Ensemble Modern mit Werken von Adorno und Heiner Goebbels (mündliche Information).

bleiben Konstellationen fragile Gebilde in der Zeit und sind doch nicht nur ein Chaos sozialer Schwingungen. Es sind – und nun schließt sich allmählich eine Gestalt – Phänomenologen (vgl. 3.2.2), oder: *sich hörende Systeme*.

Nur wo in irgendeiner Form Stimmen aufeinander Bezug nehmen, kann von Polyphonie gesprochen werden. Das bloße Nebeneinander von Geräuschen birgt zwar die Möglichkeit, zur sozialen Konstellation zu werden (und sei es in kakophonischer Gestalt), doch es kann auch Rauschen bleiben. Der Vielschichtigkeit des Sozialen metaphorisch Gehör zu verleihen, verweist auf soziologische Sinne, deren *methodische* Kultivierung noch/(wieder) ausstehen könnte. Die komplexe und unscheinbare Welt der leiblichen Übergänge und Wiederholungen mit Deleuze zu durchstreifen, erlaubt unter anderem ‚Institutionen‘ in eine polyphone Form zu überführen und ihr Werden zu beobachten, nachzuspüren „welche Rhythmen, Frequenzen, Fließgeschwindigkeiten und Strömungsformen dabei entstehen“ (Seyfert 2011: 21). Für Seyfert stellt die „institutionelle Welt [] ein mannigfaltiges Geschehen von Affizieren und Affiziert-Werden dar“ (a.a.O.: 25). Affekte gelten ihm als spinozistischer Oberbegriff, der unter anderem „Emotionen und Gefühle als Spezialformen enthält“ (a.a.O.: 69), aber de facto alle Beziehungsformen umfasst, die sich als soziale (mithin: als Institution) herausbilden. Sein Theorievorschlag steht deshalb dem in dieser Arbeit entfalteten soweit ersichtlich gegenwärtig am Nächsten. Es bleibt zu klären, wie sich soziale Konstellationen selbst *affizieren*, was Zusammenklänge formt, soziale *Klanggestalten* möglich macht und ineins einen allzu fluiden Sozialitätsbegriff verhindert? Es bleibt mit anderen Worten zu klären, wie Gesellschaftstheorie theoretisch einholbar wird, als kritisches Korrelat der Entfaltung der sozialtheoretischen Variation dieses Textes.

Wenn entgegen beispielsweise Gilgenmanns Rekonstruktion am Anfang nicht eine Differenz steht (2012), sondern ‚Anfänge‘ extrapolierte Zäsuren eines *differentialen* Geschehens sind, unscheinbare Übergänge zwischen und neben vielen weiteren im Vollzug beobachtet unscheinbaren Übergängen, wird Soziales zu fluide, um soziologisch anschlussfähig zu sein, weil alles ineinander fließt, ähnlich wie in der ANT Latours ohne Selbstbeschreibungen überhaupt noch nötig zu haben. Aber könnten Grenzen nicht zunächst genau das sein: gesteigerte Anschluss*verunmöglichungen*? Kombiniert frau die Latoursche Feier von Übergängen und die Luhmannsche Wahrung von Grenzen, zeichnet sich jedenfalls ein theoretischer Hybrid am Horizont ab, der weiß: Am Ende ist die Differenz.

C) Selbstgefühl

Manfred Frank ist es zu verdanken, mit Novalis eine „historisch-systematische Erkundung“ zu beginnen, die den vor- und frühromantischen Ausläufern eines „Zauberwortes“ nachspürt (2002: 7): *Selbstgefühl*. Die Theoriefigur der Selbstbeobachtung kann von einem solchen Konzept affiziert, irritiert, inspiriert werden, führt sie doch höchstwahrscheinlich (vgl. 3.2.2; 3.2.3 B)) nach wie vor nicht gänzlich verdaute idealistische Problemreste des anderen Zauberwortes des 18. Jahrhunderts mit sich: Selbstbewusstsein.

Auf die sich nach Kant verschärft stellende Frage danach, wovon die Philosophie noch handeln könne, wenn sie »selbst im Lernenden sei«, gelangt Novalis zu dem Schluss: „»Nein Selbstbetrachtung kann sie nicht seyn [...]. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht. Was ist denn ein Gefühl? / Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl.«“ (2002: 8). Und andernorts heißt es »Die Grenzen des Gefühls sind die Grenzen der Philosophie« (zit. nach Frank 2002: 10). Franks vorsichtige Auslegungsbewegung nähert sich der Frage an, wieso mehrere „Denker des frühromantischen Jahrzehntes geglaubt [] haben, das Gefühl, als das epistemische Organ für eine ungegenständliche Vertrautheit mit sich, sei auch das epistemische Organ für die Auffassung des Seins in seiner radikalen Vorbegrifflichkeit, natürlich ebenso des eigenen“ (Frank 2002: 10). Diese Frage ist es, die sich eine Theorie sozialer Konstellationen stellen muss, die sich (anders als die Ur-Form der Systemtheorie) von einer ausschließlichen epistemologischen Verwurzelung in Schrift gelöst hat und andere Anhaltspunkte braucht für eine Verortung ‚im Sein‘, wenn zugleich die Theorie *als* (Aspekt mindestens einer) polyphone(n) Konstellation erscheinen können soll. Die Untiefen einer derartigen Frage können im hiesigen Kontext gar nicht ausgelotet werden. Lässt sich eine „Direkt-Versicherung“ der eigenen seinshaften Gegebenheitsweise „in dem und durch das Gefühl“ (Frank 2002: 246) einholen? Nimmt „das Gefühl [] die ‚Gabe‘ des Seins auf und konstituiert sich damit als ein hinsichtlich seines eigenen Bestandes schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ (a.a.O.: 248)?

Bei Luhmann kommen sinnförmige Systeme durch das *Setzen* von Unterscheidungen zur Welt – und zu sich. Die in Variationen zitierte Baetsonsche Aufforderung *Draw a distinction* lässt auf ihre Weise Fichte anklingen, von dem Novalis sich kritisch abgrenzt: „Anders als Fichte nimmt Novalis die erste und ursprünglichste Kenntnissnahme des Selbst nicht als Selbstdurchsichtigkeit eines Tuns, sondern als ein Nichtwollen und Nichttun, eben ein Gefühl: »Gesetzsein durch ein Nichtsetzen – ist reines Gefühl«“ (a.a.O.: 36). Schon in der Positionalitätstheorie Plessners war das *Passivische* der Positionalitätsformen betont worden, im Gegensatz zur beständigen Selbstaufrechterhaltungs-Aktivität autopoietischer Systeme (3.1.2). Nun lässt sich einen Kreis schließend im Anschluss an

Novalis ein *passives Selbstbeobachten* entfalten, das sich als *entfaltet-werden* zu entdecken beginnt, als Gefühl der Gesetztheit, des *Erleidens des eigenen Werdens*.

Konstelliert zu werden erweist sich vor diesem epistemologischen Hintergrund nicht mehr als Akt einer Wahl, auch wenn die Kontingenzen der eigenen Geformtheit fühlbar bleiben. Die Theoriebildung dieses Textes als Erlittene, Nichtgetane, Nichtgewollte auszuweisen, widerspricht nicht nur gegenwärtigen alltagstheoretischen, sondern auch nahezu allen gängigen sozialtheoretischen Selbstbeschreibungen. Die eigenen Theoreme erscheinen fast immer als in irgendeiner Form aus sich selbst heraus bewegt, man denke nur an die sich wandelnden Diskurse und späteren Dispositive Foucaults. Auch in der Akteur-Netzwerk-Theorie spielt das Erleiden von Assoziationen keine Rolle, im Gegenteil, sie erscheint hochgradig aktivistisch. Nur das Erleiden der Dinge von falschen soziologischen Selbstbeschreibungen wird thematisiert, nicht die Thematisierung selbst als Erleiden beobachtet. Es drängt sich denn auch sofort die Frage auf: Durch wen oder was würden denn die Impulse gesetzt, wenn sie nicht aus sich selbst heraus entspringen? Der ungläubige Rainer Greshoff wollte Luhmann nicht von ungefähr nicht abnehmen, dass dessen Systeme sich von selbst fortsetzen würden. Dass die Begründungslast nicht minder hoch sein könnte, wenn Akteuren/Subjekten selbiges obliegt, wird dabei stillschweigend übergangen.

Das Geheimnis Theorien formender bewegender, aktivierender, impulsgebender Instanzen scheint sogar im Mittelpunkt von Lindemanns jüngstem Supertheorieangebot zu stehen: An die Stelle des Menschen tritt ihr „eine unbestimmte Ordnungskraft“ (2014: 78), die als Ausgangspunkt ihrer eigenen Theoriebildung angenommen wird, und um deren theoretische Einholung es zugleich geht. Die *Weltzugänge* als Sprachrohr der sich im Text selbst bestimmenden Ordnungskraft zu lesen, löst nichtsdestotrotz ein selbst wieder bemerkenswertes Gefühl von Enttäuschung aus (Ausdruck noch unbestimmter Ordnungskräfte in Form sozialer Gefühlslagen?). Der unbestimmten Ordnungskraft fällt kein besseres Verfahren ein, als sich zu klassifizieren, zu typologisieren, sich in fünf altbekannten Dimensionen niederzuschlagen und am Ende festzustellen: in den wissenschaftlichen Kommunikationsstrukturen der Moderne gefangen zu sein (2014: 332).

Warum nicht vorläufig beim Gefühl der Gesetztheit bleiben, das sich so wohltuend abhebt von jedem Eifer, sich selbst bestimmen zu müssen? Reicht es nicht, zu *spüren*, dass da mehr ist, als die eigene Werdung? Könnte es nicht Signatur der Gegenwart sein, nach all dem Aktivismus noch jedes kleinsten Zeichens (Stichwort: die *différance* *differiert*) langsam wieder zu sich zu kommen, sich in Klanggestalten statt reinen Zeitgestalten wiederzufinden, langsam eine Gestimmtheit dafür wieder auszuprägen, dass die Stille ein Pendant zur Zeit sein könnte?

Das war zugleich der in aller Stille vollzogene so lang aufgeschobene Übergang ins Gesellschaftstheoretische. Wenn Voraussetzung für ein Selbstgefühl der Schrift die Stille ist, bedarf

es Konstellationen, die ihr Raum zu geben vermögen, inmitten der immer noch allzulauten Welt der Texte mit ihrem schriftförmigen Rufen nach Aufmerksamkeit, ganz zu schweigen von all dem Gebrüll der diversen sogenannten neuen Medien, die doch nur flirrende Konstellationen aus Visualität, Geräuscherzeugung, Sprache und Schrift sind. Natürlich ließe sich zeitdiagnostisch bezweifeln, einem so alten Phänomen wie der Stille eine Stimme zu verleihen, angesichts der ohrenbetäubenden Kakophonien gegenwärtiger Konstellationen und vielleicht ist es nur eine anachronistische Sehnsucht einer anachronistischen Konstellation. Doch im *Anachronismus* selbst könnte ein subversives Potential schlummern, steckt in dem griechischen Präfix doch ein ‚hindurch‘. Vielleicht muss *durch die Zeit* hindurch gefallen sein, wem sich die Welt der Stille erschließt? Vielleicht ist die Stille ein Zustand, dessen sich gerade in keiner aktivischen Annäherung bemächtigt werden kann, vielleicht ist jede Aktion dort schon Perturbation und sei es das laute Rauschen eines Gedankens, einer Vorstellung, eines Widerstandes, der sich regt bei der Lektüre eines Textes?

Wenn *Stille* das Negativkorrelat zur *Zeit* ist, ließe sich behaupten: Jede metaphorische Klanggestalt, jede *sich selbst spürende* Konstellation hebt in irgendeiner Form *Zeit* auf, verwandelt *Zeit* (und das lässt sich nur paradox beschreiben): in *Stille*. Lichte Augenblicke sind außerhalb der Beobachtung bei Demenz vielleicht Augenblicke reiner *Stille* und ineins – reinen Selbstgefühls, im starken Sinn eines »Urseyn« (Novalis zit. nach Frank 2002: 252)

Diese nur noch spekulativ formulierbaren Überlegungen stellen den Versuch dar, einem unscheinbaren Ingredienz sozialer Konstellationen auf die Spur zu kommen, wohl wissend, dass dieses Vorgehen schon zu aktiv ist, um erfolgreich zu sein. Es sind noch einmal einige Schritte zurück nötig, um nicht unbemerkt die Grenzen des in einer wissenschaftlichen Konstellation gegenwärtig Sagbaren zu überschreiten, statt seine Ränder auszuloten. Ausgangspunkt stellte die Frage dar, was die zuvor eingeführten polyphonen Konstellationen eigentlich zu Konstellationen macht, wie Gestalten sich herausbilden in fluiden Frequenzströmen.

Der Vorschlag, auf Selbstgefühl im (teilweise dunklen) Sinne Novalis' (Frank 2002: 246) zu setzen schien ein angemessenes Pendant zu den schriftförmigen Selbstbeobachtungen Luhmanns zu versprechen, wenn die systemtheoretische Korrelation sozialwissenschaftliche Semantik = soziale Ereignisförmigkeit zurückgewiesen wird als potentieller Träger polyphoner, also aus mehr als Schrift bestehender Konstellationen, wenn auch dieser Text nicht einfach als Semantik gilt. Dann war die Argumentation scheinbar abgebogen, anstatt also genauer zu erläutern, wie nun über Selbstgefühl soziale Konstellationen als solche fühlbar (?), oder doch nur weiterhin beschreibbar (?) werden, war entgegen aller zuvor gezogenen Erwartungslinien *Stille* als Voraussetzung für unter anderem sozialtheoretische Selbstbeobachtungen in Form von Selbstgefühl vorgeschlagen worden,

dass beim ersten Lesen einigermaßen absurd gewirkt haben dürfte und dessen Verhältnis zum Selbstgefühl noch gar nicht weiter thematisiert wurde.

Dem sei nun sehr kurz und nach wie vor am Rande des Spekulativen eine dem Anspruch nach weniger raunende Entfaltung nachgeliefert und zugleich einem Desiderat des vorigen Unterpunktes (B) Abhilfe geschaffen: Zwischen Konstellationen unterscheiden zu können, nicht einfach einer Welt der totalen Übergänge und kleinsten Differentiale das Wort zu reden, wie es schon Latour nicht konsequent durchhalten konnte, obwohl er es momentan am (soweit mir bekannt) konsequentesten versucht (vgl. 3.3). Es geht darum, nicht einfach nur bei der Behauptung stehen zu bleiben: alles schwingt – oder pulsiert. Wie kommen sozialtheoretisch beobachtete Verdichtungen ins Spiel, Wiederholungen, Diskontinuitäten, all das was nach gängigem Verständnis die Fülle differenter gesellschaftlicher Formen ausmacht?

Meine These lautet, es ist das *Zusammenspiel von Stille und Zeit*, das soziale Formen schafft, die Totalität der Übergänge aufhebt, eine Gesellschaft *der* Gegenwart unmöglich macht (vgl. zum letzten Aspekt auch Nassehi 2011).

Wird Zeit konsequent, wie bei Luhmann, als Stoff des Sozialen erachtet, statt seiner Materialität äußerlich zu sein, hinzuzukommen, sind alle sozialen Materialitäten *nichts als Zeit*. Der gegenwärtigen theoretischen Anschauungskraft scheint es mehr als einhundert Jahre nach Bergson, Husserl und Whitehead nach wie vor fast unmöglich, der eigenen Zeithaftigkeit konsequent gegenwärtig zu sein, sich nicht in einem ersten Schritt als etwas davon Unabhängiges zu konzipieren, sich in einem zweiten Schritt in die nach wie vor räumlich imaginierte Zeit zu setzen. So als wäre Zeit eine optionale Dimension, in der soziale Phänomene beobachtet werden könnten, es aber nicht notwendigerweise müssen, inklusive dieses Textes. So als gäbe es eine ungeheure materiale Fülle und eine davon unterscheidbare qualitätslose Form ihres Werdens.

Würde man stattdessen von einer Fülle von Werdeformen oder ähnlich altertümlich Anmutendem schreiben, ließe sich eine Differenz zusammenfalten, die sich hemmend einer stattdessen zu entfaltenden Unterscheidung entgegenstellt, der schon angekündigten Unterscheidung von Stille und Zeit. Die Auflösung der Unterscheidung von Materialität und Zeit ist immer noch stark widerstandsbehaftet. Selbst bei Nassehi, der sehr elaboriert das Spannungsverhältnis umkreist, zwischen Gesellschaft *und* Gegenwart, Gesellschaft *als* Gegenwart, Gesellschaft *vieler* Gegenwarten, Gegenwart *vieler* Gesellschaften, der im Anschluss an Luhmann auf Operativität statt Substantialität setzt, auf Ereignishaftigkeit statt Dingförmigkeit, fällt immer wieder in die alte Unterscheidung von Zeit und Materialität zurück, hörbar werdend an unscheinbaren Wendungen wie „dass es *unterschiedliche* Gegenwarten sind, in denen sich Anschlüsse zeigen“ (Nassehi 2011: 19, Herv.i.O.), womit eine Differenz von Gegenwart und Anschluss eingezogen wird, Anschlüsse

zwar in einer zweiten Wendung wieder als zeitliche ausgewiesen werden können, aber das verräterische ‚in‘ nicht zu tilgen vermögen.

Ist Zeit der Stoff, aus dem die soziale Welt besteht (und ‚Welt‘ nicht mehr in klassisch phänomenologischer Verräumlichung als Horizont, sondern wenn überhaupt als Atmosphäre von Konstellationen verstanden, ohne einem starken Atmosphärekonzept das Wort reden zu müssen, wie Böhme 1995), sind alle ‚Entitäten‘ die in sozialen Konstellationen auftauchen differente Werdeformen, in eigenen Geschwindigkeiten, Verdichtungsgraden, Frequenzen. Das jedenfalls ist die Konsequenz der Systemtheorie und durchdringt eine Theorie polyphon konstellierter leibförmiger Schwingungen. Ich behaupte, es braucht ein Anderes der Zeit, um Selbstgefühl, um Gestalt zu werden. Husserl war auf der Suche nach der Form(ung) des Bewusstseins im Transzendentalen gelandet. Ich schlage vor, die Form(ung) des Sozialen in der »Stille« zu finden.

Selbstgefühl sozialer Konstellationen soll demgemäß heißen: die eigene Zeithaftigkeit zu spüren und darin zur Klanggestalt zu werden, zu mehr als nur Ereignis/Prozess zu werden, zu einem Äquivalent eines sozialen Systems zu werden, zur polyphonen Konstellation zu werden. Anstelle von einer radikal verzeitlichten Sozialtheorie, die nicht nur alle Ereignisse, sondern auch alle Beobachtungen zweiter und dritter Ordnung temporalisiert, um den Preis, gewissermaßen unter der Hand veraltete Relikte eines Anderen zur Zeit wieder einzuführen in Form von gesellschaftlichen Differenzierungen, die aus der Zeit zu fallen scheinen, gehe ich von einer Möglichkeit aus, ‚in‘ temporal selbstreferentiellen Ereignissen/Prozessen ein Schweigen, eine Stille, eine Erwartungslosigkeit vorzufinden, die als Hemmung, Haltepunkt, Kristallisationsmoment einer *Gestaltung* fungiert. Ich behaupte also nichts geringeres, als dass alle gegenwärtig beschreibbaren gesellschaftlichen Konstellationen aus einem Schweigen heraus entstanden sind, oder, und auch hier schließt sich ein Kreis, auf einer Epoché beruhen. Es handelt sich dabei dann nicht mehr um eine optionale Bewegung besonders engagierter Philosophen, sondern Existenzbedingung zeitförmiger Konstellationen, die zerfließen würden, de-konstellieren, im Blinzeln der letzten Menschen unscharf werden würden, die Nietzsche so beredsam diagnostiziert hatte (1980: 19).

Eine soziologische Beschreibung der Gesellschaft der Gegenwart unter Berücksichtigung der Stille-Gehalte soziologisch hörbarer Konstellationen käme vermutlich zu einem anderen Bild, als dem von Nassehi gezeichneten. Gegenwarten der Stille werden jedenfalls eines nicht sein: geschwätzig. Doch an dieser Stelle soll es um Gesellschaftstheorie schon nicht mehr gehen, sondern eine Überlegung aufgegriffen werden, die unter 3.2.2 leise angeklungen war, bei der Rekonstruktion der Phänomenologisierung nicht der System*theorie*, sondern der sozialen Systeme selbst. Es war dort die Frage aufgeworfen worden, ob der Stachel der Phänomenologie nicht gezogen wäre, wenn Beobachtungen zweiter und dritter Ordnungen als bloße Reflexionsbewegungen konzipiert werden,

die genauso in der Zeit/verzeitlicht wären, wie jede von ihnen beobachtete Operation, da sie selbst ja nichts anderes sein könnten als: Operationen. Könnte Phänomenologie als Methode nicht stattdessen Rückkehr in die Stille sein? Wie jedoch zeigt sich das, was hier »Stille« genannt wird: als nichtereignisförmige Voraussetzung, als nichtzeitliches Ereignis von »Selbstgefühl«, oder als transluzentes Sich-Ereignen-von-Sein? Mit dieser Frage endet die Theorieentwicklung. Das mag pragmatisch gedeutet werden, hasenfüßig oder erwartbar, von einem befreiten Lachen oder enttäuschten Stirnrunzeln begleitet werden. Keine Konstellation kann sich selbst setzen und doch die eigene Stille finden, mit dieser Aufgabe lässt sich zu einem letzten Theoriepunkt übergehen, auch ohne die Antwort auf die Frage, was sie eigentlich *ist, wenn nicht in der Zeit*.

3.3 Theorie-Übergänge

Eine theoretische Schnittstelle sollen noch markiert werden, bevor der Text an sein Ende kommt, zur Eröffnung eines potentiellen theoretisch-methodologischen Dialoges mit einer größer angelegten Sozialtheorie als der hier versuchsweise entfalteten systemtheoretischen Variation. Die Grenzen des Sozialen fallen nach der derzeitigen Theorielage mit den Grenzen des Lebens zusammen, auch wenn in handlungsförmigen Konstellationen technische Prozesse einen Theorieort haben. Das führt die Theorie in eine eigentümliche Nähe zur ANT Latours. Und wenn stimmt, was Laux voller fast schon hörbarem Pathos am Ende eines Textes zum neuesten œuvre Latours, den *Existenzweisen* (2014) ausruft, dann scheint man gut beraten, die ‚eigenen‘ theoretischen Entscheidungen ins Verhältnis zu diesem Ansatz zu setzen: „egal wie umstritten seine Thesen, Theoreme und Befunde im Einzelfall auch sein mögen, an Latour gibt es in der Soziologie kein Vorbeikommen mehr“ (Laux 2014b: 23).

Eine Darstellung von Genesis und Wandlung der Akteur-Netzwerk-Theorie Latours kann an dieser Stelle zur Gänze unterbleiben, die vorhandenen Texte dazu scheinen mehr als ausreichend (u.a. Bellig/Krieger 2006; Laux 2014a; 2014b; Schultz-Schaeffer 2011; Wieser 2012). Stattdessen konzentriere ich mich auf zwei Aspekte, die immer wieder innersoziologischen Anlass für Kritik geboten haben, um potentielle und verfehlte Übergänge zur Systemtheorie Luhmanns anzudeuten: eine unscharfe Differenz von AN und ANT (3.3.1); eine fehlende *Methode* zur Erstellung ANT-basierter Beschreibungen (3.3.2). Zum Abschluss sei anhand der vergleichenden Beschreibung einer bemerkenswerten Szene die hier vorgelegte systemtheoretische Variation ins Verhältnis zu einer idealtypischen ANT-Beschreibung und einer idealtypisch orthodox-systemtheoretischen Beschreibung gesetzt (3.3.3).

3.3.1 AN-T?

Die Unterscheidung zwischen der Akteur-Netzwerk-Theorie als *Faktizität* eines Akteur-Netzwerkes und als *Beschreibung* sozialer Tatsachen, die auch anders als in Netzwerken organisiert sein könnten, wird von Latour ironisch aufgelöst und in die Unterscheidung guter von schlecht geschriebenen Texten überführt: „Gute Soziologie muss gut geschrieben sein; wenn nicht, dann *ist sie unfähig, das Soziale zum Vorschein zu bringen*“ (Latour 2007: 217, Herv.i.O.). Den Grund für die vielen schlechten und insofern unwirklichen Beschreibungen des Sozialen verortet er in der Nichtberücksichtigung des Widerwillens der Akteure, in einem schlecht geschriebenen Text zu erscheinen. Stilistische Widerspenstigkeit schriftförmig sichtbar zu machen, hieße dagegen, von

Akteur-Netzwerken zu schreiben. Diese Selbstrechtfertigung klingt natürlich zu schön – um wahr zu sein. Und natürlich bleibt es nicht bei dieser Selbstverortung: „Weil man Aufmerksamkeit für das Schreiben entwickelt, muss man noch lange nicht die Suche nach Wahrheit aufgeben“ (Latour 2007: 221).

Eingedenk der Möglichkeit des eigenen Scheiterns wird die Relation umgekehrt und ein guter Text dadurch definiert, möglichst viele Akteure in Beziehung zueinander zu setzen, sich qua Text assoziieren zu lassen, mit anderen Worten: möglichst viele (oder ein großes Netzwerk?) entstehen zu lassen. An der in Klammern eingeschobenen Frage wird allerdings eine *rupture* sichtbar, die auf die Ausgangsunterscheidung zurückverweist: zwischen Faktizitäten und Texten über Faktizitäten (auch wenn sie über sich als Faktizität schreiben, schreiben sie zugleich eine zeitliche Differenz zwischen sich und Faktischem fort, denn sonst bliebe nur die pure Selbstreferenz *un texte est un texte*).

Latour verwendet »Netzwerk« selbstbeschreibend als Bezeichnung von „Übersetzungsströme[n]“ (Latour 2007: 229). Und ontologisiert es typisch französisch als „Spur“ (a.a.O.: 230), die ineins auf einen spurlesenden aber zu spät gekommenen Anwesenden und einen spurhinterlassenden mittlerweile Abwesenden verweist – die selbst wiederum nur spurförmig existieren könnten. Wenn Texte nur Spuren inmitten einer diskontinuierlichen Einprägung von Spuren (in welche Textur, welchen Untergrund?) sind, verliert sich gewissermaßen die Spur in einem Sand, der selbst zur Spur wird. Einfacher formuliert: wo *alles* Spur ist, fehlt der Kontrast, findet eine Vermengung statt, die Latour anderen vorwirft – „Die Karte ist nicht das Territorium“ (Latour 2007: 231). *Netzwerke* sind das Territorium *und* die Karte zugleich, wenn ein schriftlicher Bericht selbst nur eine beliebige Spur zwischen beliebig vielen *anderen Spuren* (doch wie wäre Andersheit feststellbar, wenn nicht qua schriftlichem Bericht?) wäre. Das Entfalten von Unterscheidungen oszilliert zwischen Textimmanenz und Netzwerkkontingenz. Einerseits werden Beschreibungen *über* Assoziationen formuliert, andererseits Beschreibungen *von* Assoziationen. Die rhetorische Einfaltung beider Modi verdeckt das Fehlen eines Beobachterstandpunktes, der erlaube, zwischen einem Netzwerk oder vielen Netzwerken zu unterscheiden, oder, die *Grenzen* von (einem) Netzwerk(en) darzustellen.

Es entsteht eine eigene Assoziationsmacht, wenn epistemische Ereignisse allzu flüchtig erscheinen. Sie lassen sich gleichzeitig als plural, heterogen, werdend, vernetzend, problematisch feiern (Roßler 2008: 101f.) und doch soll in diesen Attributen eine unproblematische Unterscheidungsfähigkeit aufrechterhalten werden, die mit ihnen unterlaufen wird: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft zu schaffen, die das nicht-plurale, homogene, statische, nicht vernetzende Beschreiben von Sozialität ablöst. Doch es bleibt die alte Schwierigkeit, „die praktische *Koordination* der

Operationsketten [= Übersetzungsströme, Anm.v.A.K.] zu veranschaulichen, ohne sie mit einer Reduktionsleistung der Operationsverkettung zu identifizieren“ (Schüttpelz 2008: 241).

Einen archimedischen Punkt, der eine soziologische Beschreibung eines/vieler Netzwerke(s) trägt, gibt es qua Theorie-Heuristik nicht. Einen Anlass, sich selbst zu beschreiben, haben Netzwerke auch nicht. Wenn sie es denn doch tun – wo beginnen sie und wo hören sie auf? Das klingt nach einer methodischen Frage, doch zunächst verweist sie zirkulär auf den epistemologischen Status von Netzwerken, die zwischen Ereignis- und Dingassoziationen oszillieren, auf Sach- und Zeitgrenzen verweisen, die zugleich getilgt worden sind, so dass ein ereignis- und unterscheidungsloses Flirren übrig bleibt, versucht man, sich in aller heuristisch scheinbar möglichen Radikalität auf Aktanten einzulassen qua Verwandlung in einen beliebigen (Zeit-)Ort innerhalb der Gesamtheit stattfindender Operationsverkettungen. Latour selbst bezeichnet dieses Dilemma, wenn er seine im jüngsten (Netz-?)Werk rhetorisch eingeführte Anthropologin feststellen lässt, dass sie über fast alle von ihr verfolgten Netzwerksegmente „*das gleiche* sagt, nämlich dass sie »aus unvorhergesehenen heterogenen Elementen bestehen, die durch die Untersuchung aufgedeckt wurden«“ (Latour 2014: 75). Insofern könnte kritisch gegen Latour eingewandt werden: Der (laut Schüttpelz ohnehin allzu blass markierte, 2008: 252) archimedische Punkt liegt vielleicht doch nicht in den Vermittlungen, Assoziiierungen, Übersetzungen selbst, sondern in (s)einer Soziologie, deren aufrechterhaltende *Differenz* zur chaotischen Mannigfaltigkeit von Verknüpfungen und Übersetzungen den Spuren einen Sand zur Verfügung stellt, in den sie sich einschreiben können.

Zumindest würde die Systemtheorie ihn hier suchen, ebenfalls in Form von Spuren, auch wenn Luhmann den Verweis auf Paradoxe bevorzugt. Statt von Übersetzungen, spricht die Systemtheorie von rekursiv verketteten Beobachtungen, von denen soziologische Beschreibungsvorschläge einige unter vielen sind. *Gemeinsam* ist beiden Theorien diese Selbsteinbindung ins Geschehen. Für beide macht Theorie einen Unterschied innerhalb des Beschriebenen, den zu berücksichtigen dem eigenen Tun einen besonderen Impetus verleiht. Theorie ist für beide nicht folgenloses mehr oder weniger gelungenes Abbild, sondern insofern gefährlich, als Soziales unmittelbar (und durch die Theorie selbst unkontrollierbar) verändernd. *Trennend* scheint die wilde Vermischung Latours von sinnförmigen und nicht-sinnförmigen Operationen, die vermeintliche Tilgung dieser und aller anderen Unterscheidungen, deren Verwandlung in: Übergänge. Auch das systemtheoretische Soziale besteht im Prinzip nur aus Übergängen, allerdings auf den ersten Blick zwischen völlig anderen – aus Sicht Latours – homogenen Operationen, als die hybriden Netzwerke Latours. Doch liegt der Unterschied tatsächlich im Vermengen einerseits, Verstehen andererseits? In der Wahrnehmung Latours verschanze sich Luhmann in „eisigen Höhen“ und betreibe eine „Purifizierung der

Wissenschaft“, eine „Bereinigung der Gesellschaft“, wohingegen die „empirische Zoologie“ der Science and Technology Studies die Gesellschaft schildere wie sie sei (Wagner 1996: 480). Das körperlose, entlang binärer Unterscheidungen entfaltete und beobachterrelative systemtheoretische Soziale wird Latourianisch beobachtet scheinbar zu einem aus unterschiedlichsten Dingen (Roßler 2008) bestehenden, entlang heterogener Assoziierungen (Schulz-Schaeffer 2008) entfalten und beobachterrelativem (Keller/Lau 2008) Sozialem, das zugleich gar nicht mehr genuin sozial ist, da Netzwerke alles mögliche zu sein scheinen. Vor allem jedoch sind sie: „fluide“ (Latour 2007: 285), eine endlose Tätigkeit des Verknüpfens und in diesem Sinne *flach*. Netzwerk-Verfolger beschreiben nicht diverse Dinge, sie beschreiben Verknüpfungen und es könnte sein, dass die Differenz zum Beobachten Luhmanns weniger groß ist, als es zunächst den Anschein hat.

Vielleicht sind es gar nicht so sehr basale (sozial)theoretische Entscheidungen, die Systemtheorie und ANT trennen, sondern Stil und vor allem Duktus der Selbsteinschreibung in die eigene (Gesellschaft-)Theorie. Beider Wurzeln in Whitehead (für Latour vgl. Gill 2008; für Luhmann vgl. Stegmaier 2008: 219ff.) jedenfalls verweist auf eine radikale Ver-Ereignissung des Sozialen, die Dinge erst als Effekte von Ereignissen (Verknüpfungen/Kommunikationen) auftreten lässt, statt umgekehrt Dinge etwas ereignen zu lassen (für Latour vgl. Schüttpelz: 237ff.). Beide gehen von einer Selbstfortsetzung sozialer/asoziiierender Prozesse aus, mit dem Unterschied, dass sie beim einen zu grenzenlosen Netzwerken, beim anderen zur Aktualisierung von Systemgrenzen in jeder Operation führen. Wo der eine über das Ziel eines empirisch anschlussfähigen Sprachspiels hinausschießen könnte, durch Aufweichung aller Grenzen und so die (beispielsweise systemtheoretisch einholbare) „Multidimensionalität der modernen Sozialordnung“ verfehlt (Kneer 2008: 299), könnte der andere zu viele Grenzen eingeführt haben, um empirisch anschlussfähig zu sein und die (beispielsweise akteur-netzwerktheoretisch einholbare) potentielle *Nichtangewiesenheit* von sozialen Operationen auf binäre System-Umwelt-Unterscheidungen verfehlen. Insofern überrascht das Nicht-Verstehen nicht mehr, dass bei aller basalen sozialtheoretischen *Ähnlichkeit* beim Zusammentreffen derjenigen, denen aus gesellschaftstheoretisch einsichtigen Gründen einerseits (Luhmann), netzwerkpolitischen Gründen andererseits (Latour) die Autorschaft ‚ihrer‘ Theorien zugeschrieben/zugewiesen wird, zum sofortigen Abbruch einer potentiellen *Liaçon* führte. Noch immer scheint die Systemtheorie nur rudimentär in Netzwerke über(ge)setzt zu sein, während die Irritation binärer Unterscheidungen durch die ANT keine nachhaltigen Effekte auf systemtheoretische Beobachtungsansprüche gezeitigt zu haben scheint.

3.3.2 ANT-Beschreibungen?

Methodisch lässt sich auf den ersten Blick eine Inkonsistenz des Latourschen Beschreibens feststellen, die entgegen einer selbstbeschreibend anderslautenden *Symmetrisierung* von menschlichen und nicht-menschlichen Operationen eine „Vorrangstellung menschlicher Wesen gegenüber nicht-menschlichen Entitäten“ begründe (Kneer 2008: 281; Lindemann 2008: 346). Selbst wenn man zugibt, Latour so leicht nicht auf die Schliche kommen zu können, lässt sich auf den zweiten Blick eine unmögliche Vermischung zweier kritischer Ansprüche feststellen: methodisch zu symmetrisieren einerseits, zu hybridisieren andererseits. Symmetrien schreiben Differenzen fest, die hybridisierend aufgeweicht werden. Es könnte sein, dass sich Latour „je nach Kontext, verschiedener, letztlich widersprüchlicher Zurechnungsfiguren“ bedient (Kneer 2008: 283). Auch diese Kritik könnte noch zu kurz greifen, wenn die Symmetrie-Figur (Beschreibung) selbst als Hybrid (Aktant) sichtbar wird. Doch wie steht es um das unter 3.3.1 angedeutete Problem einer theoretischen Grenzenlosigkeit der Prozesse des Sich-Assoziierens? Welche methodischen Kriterien könnten eingeführt werden, um erste Unterscheidungen zu entfalten, die schon für die Aufforderung, sich auf Übersetzungsströme einzulassen, notwendig sind – um mehr zu sehen, als eine chaotische Gleichzeitigkeit aller stattfindenden Übersetzungen (wenn sie denn stattfinden), durch Freilegung der eigenen Teilhabe am ‚Strömen‘? „Netzwerke verfügen, anders als Latour zu unterstellen scheint, über keine interne Stopptaste“ (Kneer a.a.O.: 286), wann sie erschlossen sind, wobei symmetrisierend zu ergänzen wäre: und über keinen ‚internen‘ Anfang.

Wie also ließe sich zwischen einem guten und einem schlechten Anfang unterscheiden, da jeder ‚Anfang‘ sich als „Vermittlung, Mediation, Übersetzung“ (Latour 2014: 306) erweisen könnte, inmitten von (des) Netzwerk/en(es) – als Nicht-Anfang, als Fortsetzung? Wie unter 3.3.1 schon festgestellt worden war, ist ein *schöner* Anfang einer Beschreibung von Netzwerken, von Übersetzungsströmen zwar besser, als kein schöner Anfang, doch reicht das ästhetische Kriterium nicht hin, zumal auch die Unterscheidung von schön/unschön sich bei genauerem Hinsehen auflösen dürfte in ein nuanciertes Spektrum hybrider Qualifikationen. Wie also anfangen? Und vor allem: Womit? Selbstreferentiell ließe sich feststellen, mit einem ersten Satz natürlich. Ob dieser Satz der Anfang eines Netzwerkes oder die Fortsetzung bestehender Netzwerke ist, ob es ohnehin nur ein großes Netzwerk ‚gibt‘, in vielen Existenzmodi, in das er sich an irgendeinem Übergang einschreibt, lässt sich mit diesem ersten Satz nicht entscheiden, insofern liegt seine Verweiskraft offenbar woanders.

Würde er lauten »Moi je suis la première phrase« wäre zwar schon manches gesagt, aber dann verschöbe sich die potentielle Last der ersten Worte auf den zweiten Satz. Offenbar kann eine *gute*

Netzwerkbeschreibung sich nicht darin erschöpfen, eine Zählung ihrer Sätze zu formulieren («Moi je suis la seconde phrase»). Doch vielleicht führt die Frage nach guten und schlechten *Textanfängen* in die Irre, da »Methode« ja soziologisch beobachtet *vor* einer Texterzeugung steht, sie erst möglich zu machen beansprucht (vgl. kritisch dazu 1.3.2). Texte scheinen das Ergebnis von Methoden, nicht ihr Anfang. Und in der Tat folgt auch Latour offenbar dieser Vorstellung, wenn er beschreibt, wie seine schriftförmig eingeführte Anthropologin *beginnt*, ein Terrain zu durchmessen, „dessen genaue Abgrenzung in diesem Stadium nicht so wichtig ist“ (Latour 2014: 66). Die Frage, „wo anfangen“ stellt sich zwar, wird aber im Gesamtforschungsverlauf durch die Frage verdrängt: wo enden. Mit dem irgendwann schlichtweg vollzogenen Ende einer beschreibenden Durchmessung eines Netzwerk(ausschnittes?) wird zugleich dessen Anfang rückwirkend gesetzt, eine Grenze markiert, *vor/hinter* der ‚Verknüpfungen‘ liegen, die nicht mehr berücksichtigt werden. Doch nun bleibt dennoch genauer auszuführen: wie enden? Verfügt die Netzwerkanalyse Latours als Methode über ein Äquivalent zur ‚Sättigung‘ der Grounded Theory?

„Man muss ganz schön viele Zeilen schreiben, um durchzusetzen, dass nichts mehr unter die *bottom line* geschrieben werden darf“ (Latour 2014: 595), lässt sich dazu mit Latour lapidar formulieren, auch wenn es hier anders als im Kontext des Zitates ‚nur‘ um die Ökonomie einer wissenschaftlichen Abhandlung geht – doch mit Latour lässt sich zugleich wissen, dass in diesem ‚nur‘ schon das ganze Dilemma steckt, das zur faktischen Grenzenlosigkeit jeder Beschreibung führt und von und mittels so etwas wie soziologischer Aussagen zu einem Lob auf „die kommende Zivilisation“ gelangen lassen kann (Latour 2014: 653), womit am Anfang durchaus nicht zu rechnen gewesen war.

Dazwischen liegt der Versuch, „eine bestimmte Anzahl von Tonalitäten für die Erfahrung spürbar zu machen, von Wellenlängen“ (Latour 2014: 641) und vier Prüfungen zu bestehen (Latour 2014: 640ff.): den eigenen Beschreibungsvorschlag a) „mit anderen“ *teilen* zu können (a.a.O.) (Wissenschaft), b) ihn als *Vorteil* gegenüber anderen Beschreibungen anzunehmen (Ökonomie), c) ihn als individuelle „provisorische“ (a.a.O.: 645) *Metaphysik* ernst zu nehmen (Politik), d) ihn als „Gott des Heils“ zu erkennen, „der vollständig verbunden ist mit der Qualität der Bekehrung derer, die ihn anrufen“ (a.a.O.: 648) (Religion/Mythos/Kosmologie). Die Hyperbolik des Anspruches lässt unbemerkt und ohne Abschiedsgruß die methodisch eingeführte und methodisch vorgegangene Anthropologin zwischen den Zeilen des Textes verschwinden.

Wenn so etwas wie eine Sättigung einer Netzwerkbeschreibung erst in und durch ‚Gott‘ zu haben wäre, scheint die Soziologie bescheiden abtreten zu können – trotz und wegen Latour. Sie löst sich im Vollzug auf, so, wie es theoretisch angekündigt worden war. Doch muss sie sich nicht vorläufig wieder sammeln, zu sich finden, in aller offensichtlich gewordenen Unmöglichkeit, bei sich zu

bleiben? Würden nur noch hyperbolische Texte verfasst werden, im Stile Latours, gingen die Details der Übergänge, die Feier jeder einzelnen Übersetzung verloren – die ‚empirische Zoologie‘ des Anfangs der ANT höbe sich in kosmologischer Empirie auf.

3.3.3 *Does the microphone tell us anything?*

Insofern ist ein Schritt zurück nötig, der die Grenzen der ANT im Vollzug zu beobachten erlaubt, bevor sie sich im Großen Ganzen aufhebt. Ihre methodische Anwendung ungeachtet des Fehlens methodologischer Vorgaben, wie dies genau zu geschehen habe, wird möglich, mittels einer Lektüre der nicht-hyperbolischen Texte Latours zu Details wie Schlüsselanhängern an Hotelschlüsseln. Diese Texte rollen nicht im Vollzug die Unendlichkeit des Verknüpfens auf, sondern bleiben relativ konzentriert bei einem einzigen Interessens-Gegenstand. Die Orientierung an diesen Texten und der Versuch einer Anwendung des dort sichtbar werdenden Vollzugs von ANT zur Beschreibung einer Szene, die im Anschluss mit Luhmann beobachtet wird, ermöglicht einen Vergleich gewissermaßen in actu mit den Vor- und Nachteilen einer orthodox systemtheoretischen Beobachtung. Die *Schwächen beider* Beobachtungsformen, die in der Auslegung der nur für mich als vergleichende Beobachterin heuristisch *gleichen* Szene sichtbar werden, scheinen kompensierbar mit dem hier vorgeschlagenen Sprachspiel, dessen Vorzüge in einer dritten Beschreibung der nach wie vor ‚gleichen‘ Szene zum Ausdruck kommen, womit die Arbeit sich ihrem Ende rapide annähert, auch wenn einige Schlussbemerkungen die bottom line noch ein wenig verschieben.

Die Szene ist nur rudimentär dokumentiert, aber dennoch aufschlussreich: es handelt sich um das Ende der ersten und einzigen Auseinandersetzung zwischen Latour und Luhmann. Ich lasse Sprach-Inhalte weg und beschränke mich auf Wagners Beschreibung (1996: 481) des Settings: „Luhmann nahm das gelassen zum Anlass, nochmals darauf hinzuweisen, dass [...]. Ein ziemlich erregter Latour hingegen [...]. Es war hoffnungslos. Luhmann wollte sich einfach nicht auf eine solche Auseinandersetzung einlassen. Vielleicht verbarg sein höfliches Lächeln auch eine gewissen Ratlosigkeit angesichts dieses echauffierten Herrn aus Paris, der sich doch etwas seltsam benahm. Wäre nicht der Eindruck einer leider verpassten Gelegenheit entstanden, hätte man Latours Abgang von der Bühne dieser bemerkenswerten Begegnung als Einspruch einflussreicher technischer Aktanten sehen können. Nachdem Latour in sichtlicher Gereiztheit das Podium verlassen und dabei das zentrale Mikrophonkabel aus seiner Verankerung gerissen hatte, blieb dem Vorsitzenden [...] nur noch übrig, vor dem amüsierten Publikum die Veranstaltung für beendet zu erklären.“

Für Details heischende Akteur-Netzwerktheoretiker scheint die Szene auf den ersten Blick erstaunlich unergiebig beschrieben. Es finden sich als potentielle Aktanten vor: ein Vorsitzender,

Publikum, ein zentrales Mikrofonkabel, dessen Verankerung, ein Podium, eine Bühne, ein Bruno Latour, ein Niklas Luhmann und unscheinbar im Publikum aufgehend: ein Herr Wagner, Schilderer der Szene. Der Übersetzungsstrom vor Ort verläuft, soviel kann wohl imaginiert werden, ohne ins Fiktive abzugleiten, über Bewegungen auf die und von der Bühne. Bewegtester Ort dürfte aufgrund seiner zentralperspektivischen Fluchtpunkt-Äquivalenz das Podium sein. Hier kommen alle aufgelisteten Aktanten zusammen: in Form von Publikums-Aufmerksamkeit, Redner-Positionierung, Kabel-Verankerung und Mikrofon. Der Weg den das Netzwerk zurücklegt wird heuristisch verkürzt und über ziemliche Gräben hinweggeführt: es beginnt auf der Bühne (was schon als hoch voraussetzungsreich gelten muss) und endet vorläufig im soeben entstehenden Text. Rückwärts beobachtet folgt als nächster Verknüpfungspunkt Gerald Wagners Text (in doppelter Ausführung: Druckgestalt, eingespeist ins Internet, wo ich fündig wurde), dessen Ermöglichungsbedingungen komplett ausgeklammert werden (funktionierende Server, Kabel, Suchmaschinen, Druckereien usw., alles unbegründbare Verkürzungen, Verdichtungen, Auslassungen), um von dessen virtuell zugänglichen Text direkt zum Abgang Latours von der Bühne, zur Beendigung der Veranstaltung durch den Vorsitzenden, zum herausgerissenen Mikrofonkabel zu springen.

Wenn das Podium dem nunmehr sich flüchtig entfaltenden Netzwerk Halt und Beweglichkeit zugleich verleiht, dann ist das Mikrofon sein schweigender Mittelpunkt, gewissermaßen das Auge des Taifuns, dessen sichtbare Ränder vom Podium geformt werden. Die Aufregung Bruno Latours bildet im Vergleich zur Übersetzungsmacht des Podiums nur winzige Wellen im Gefüge, während Luhmann fast unsichtbar zu werden scheint durch die Brille eines Netzwerktheoretikers beobachtet. Sein Impetus wirkt marginal, er handelt kaum, er *spricht nur* und das Gesagte wird fast zum Rauschen angesichts der fehlenden Anschlussversuche vor Ort, angesichts fehlender Übersetzungen. Alle anderen Aktanten scheinen mit abnehmender Wirkmacht ausgehend vom Mikrofon über Kabel und Podium zu Bühne zu Latour/Publikum/Vorsitzendem deutlich miteinander verknüpft. Nur der Aktant Luhmann dümpelt auf den ersten Blick ohne hinreichende Übersetzungsströme am Rande dieses Netzwerkes und scheint fast über seinen Rand zu fallen, wenn das denn möglich wäre. Zugleich geht der Impetus zur radikalen Transformation des Netzwerkes von diesem unscheinbaren Aktanten aus, ohne dessen Gelassenheit das Auge des Taifuns, das Mikrofon, nicht in Erscheinung getreten wäre, durch einen Akt aggressiver *Beschleunigung* der Veranstaltung, mit dem Herausreißen des Kabels durch Bruno Latour. Alles potentiell noch sagbar Gewesene endet am endgültigen Schweigen des Mikrofons.

Die nunmehr an Latour zu stellende Frage (vielleicht aus dem Mund der Anthropologin der *Existenzweisen*, wobei diese von vornherein viel klüger vorzugehen scheint, als das hier vorgelegte

Improvisum) lautet: lässt sich die Vermengung von Latour und dem zentralen Mikrofonkabel der Veranstaltung zugleich als *Scheitern* eines Netzwerkes beschreiben, oder ist jede Vernetzung notwendig *positiv*, also *netzwerkfortsetzend*, unabhängig von der konkreten Gestalt des Übersetzungsstromes? Von der Antwort Latours hinge ab, wie genau das Ende der Veranstaltung netzwerktheoretisch eingeholt wird: aber vermutlich durch eine Fokusverlagerung auf *Stühle*, die nunmehr gerückt werden, zu Stolperfallen mutieren, ihre Materialität allmählich wieder preisgeben um zu bloßen Zeichen einer gewesenen Veranstaltung zu werden, die noch ein wenig von der Restwärme der Körper bewahren, während der (vermutete) Saal in eine dunkle Starre zurückfällt, wo die zurückbleibenden Dinge vielleicht langsam zu tanzen beginnen, wenn kein Mensch sie mehr stört und auf *Türen*, deren Wiederstreben, zuviele quirlige Aktanten passieren zu lassen sie als widerständige Strömlinge im Netzwerk sichtbar macht.

Der erschrockene Schrei des Mikrofonkabels jedoch, als es aus seiner unscheinbaren Ruheposition gerissen und einem erstaunten Publikum vor Augen geführt wurde, ohne gefragt worden zu sein, ob es denn bereit dazu wäre, so plötzlich sichtbar zu werden, verhallte ungehört. Es ist nicht überliefert, dass Latour sich entschuldigt hätte bei ihm für seine unbeherrschte Grobheit, sei sie nun absichtlich oder aus Versehen ins Werk getreten. Wurde die Verletzung jedes ungeschriebenen Mikrofonkabelrechtes in irgendeiner Form gesühnt? Welcher Diplomat trat für es ein, als es nackt und bloßgestellt am Podium baumelte und die Schmach über sich ergehen lassen musste, als Ursache für das Ende einer Veranstaltung herhalten zu müssen, deren Grund es nicht kannte?

Seriöse soziologische Forscherinnen mögen unwillig ihre Augenbrauen in die Höhe schnellen lassen angesichts dieser allzu poetischen Fortsetzung der Beschreibung, doch es erstaunt doch die Inkonsequenz Latours, lauthals eine Symmetrisierung von Menschen und Nicht-Menschen einzufordern und sie leise mit Akten wie dem Geschilderten zu unterlaufen. Wie oft wird Latour Fussabtreter wortwörtlich mit Füßen treten (ohne sicher sein zu können, ihnen damit nicht vielleicht zu nahe zu treten)? Türen zuwerfen, in unbeherrschten Augenblicken? Stifte wegschmeißen, die nicht mehr schreiben (als wäre das ihr einziger Daseinszweck)? Das sind haltlose Unterstellungen, die einen ausschließlich rhetorischen Zweck verfolgen: die Schwierigkeit des Unterfangens aufzudecken, sich mit netzwerktheoretischen Mitteln zu hybridisieren, zu symmetrisieren, überzusetzen in die flache Welt der Assoziationen von allem mit allen. Es bleibt ein Unbehagen, dank der eigenen Augen, einer zur Verfügung stehenden Sprache, ihrer Schriftform *überlegen* zu bleiben, auch gegen es besser meinende Intentionen (auf die es theoretisch nicht ankommt).

Idealtypisch orthodoxe Systemtheoretiker würden das um die sprachlichen Inhalte bereinigte Dokument vermutlich für noch unergiebig halten, als Latourianer. Wo es um die „Einheit von Themenwechsel und Strukturänderung“ (Kieserling 1999: 38) geht, stellt die Streichung der

Themen einen herben Verlust dar, vorausgesetzt, die Szene wird weitestgehend als Interaktion beobachtet oder als Wissenschaftskommunikation. Vermutlich würde als erstes eine Sortierung vorgenommen werden, welche Kommunikationen welchem Systemtypus zugehören, um festzustellen, dass mit der Tilgung der Sprachinhalte auch diese Operation fast unmöglich geworden ist: nur die Entscheidung des Vorgesetzten, die Veranstaltung zu beenden lässt sich recht unproblematisch als Organisationskommunikation ausweisen. Zum Glück bleiben noch einige hoffentlich reflexive Wahrnehmungen, die einen „Minimalfall von Sozialität“ darstellen (a.a.O.: 117), sonst bliebe dem systemtheoretischen Soziologen nur zu konstatieren: hier findet fast keine beobachtbare Kommunikation statt (bitte fügen Sie die Sprachinhalte wieder ein). „Wahrnehmungen haben den bedeutenden Vorzug eines hohen Fassungsvermögens für gleichzeitige Komplexität“ (a.a.O.: 135) und insofern sei nun endlich beobachtet, was Systemtheoretiker an Interaktions-Komplexität vermutlich wahrnehmen würden.

Es lassen sich beispielsweise einige „Chancen und Gelegenheiten kommunikativer Art“ (Kieserling 1999: 138) sehen, wer also wie lange und in welcher Abfolge spricht. Aus dem mitten in einem etablierten sozialen System beginnenden Dokument geht hervor: erst spricht Luhmann, dann Latour, dann lässt sich nicht mehr sicher unterscheiden, ob Luhmann schon schweigt, oder vielleicht einfach das nahezu gleiche noch einmal sagt, als Reaktion auf den Anschluss Luhmanns jedenfalls verlässt Latour wütend die Bühne. Das immerhin scheint ein Beweis für die Interaktionsförmigkeit der Kommunikation: „Wutausbrüche lassen sich nicht gut als Folge einer Entscheidung, in Wut auszubrechen, darstellen“ (a.a.O.: 357) – sie sind also keine Organisationskommunikation. Von Moderatoren, Publikumsfragen etc. berichtet das Dokument nicht. Luhmann wird die Chance, den Abgang Latours zu kommentieren, faktisch genommen mit dem Ausfall des Mikrofonkabels, das selbst nicht zur sozialen Situation gehört. Von gewechselten Blicken, den Bewegungen aufeinander zu, voneinander weg berichtet das Dokument nicht. Von einer „Direktabstimmung des Körperverhaltens“ (Kieserling 1999: 146) schweigt es also ebenfalls, vielleicht weicht Luhmann zwischendurch zurück, während Latour wütend und raumgreifend auf der Bühne umherläuft, vielleicht steht er wie ein Fels in der Brandung hinter dem Podium, wir wissen es nicht.

Schneider würde womöglich noch parasitäre Kommunikationen ausmachen können, doch darauf sei an dieser Stelle verzichtet und die systemtheoretische Beschreibung der Szene abgebrochen, deren offensichtliche Fadheit im Vergleich zur Anwendung eines Latourschen Sprachspiels nicht der Lustlosigkeit der Autorin geschuldet ist, die Szene systemtheoretisch mit Leben zu füllen, sondern tatsächlich der Unergiebigkeit ‚orthodox‘ systemtheoretischer Unterscheidungen für den zugrunde gelegten Ausschnitt. Wären die *Aussagen* ins hier zugrunde gelegte Material aufgenommen worden,

hätte sich dagegen ein Feuerwerk an unwahrscheinlichen und insofern vermutlich interessanten Deutungen entzünden lassen.

Was bietet das Material einer Theorie polyphoner sozialer Konstellationen? Lässt sich die Grundstimmung im Raum rekonstruieren, die Spannung, die vorgeherrscht haben könnte, als die beiden Redner aufs Podium steigen? Nein. Lässt sich das Timbre der Stimmen Luhmanns und Latours noch hören, die im Verhältnis zu Körperstatur und Theoriearchitektur überraschend hohe, weiche, leicht näselnde und sich manchmal gleichsam überschlagende Stimme Luhmanns, dagegen die im Verhältnis zur Theoriebildungsintensität überraschend unauffällige Stimme Latours, deren Vibrationen eine affektuelle Veränderung vielleicht schon ankündigen, bevor sichtbar wird, dass Gereiztheit sich auszuprägen beginnt? Nein. Können die Blickgespinste im Raum beim Zusammenprall zweier disparater Theoriekulturen nachgezeichnet werden, vielsagende, leuchtende, leere, hämische, gelangweilte, abgelenkte Blicke, die ein dichtes subverbales Netz aufspannen innerhalb des Publikums, vielleicht auch zwischen den Rednern? Nein. Blitzen die scharfen Augen Luhmanns kontrastiv zur Weichheit der Stimme hinter den Brillenrändern hervor und schaffen eine eigene soziale Wirklichkeit, die vielleicht zur Steigerung der Gereiztheit Latours beigetragen haben mag? Verengt sich der Blick des Franzosen infolge eines Überhandnehmens affektiver Ausdrucksformen im Verlauf der Auseinandersetzung auf der Bühne, die in ganz anderen Medien als den Wortbeiträgen bestritten worden sein könnte? Wir wissen es nicht. Wer ist Sympathieträger des Publikums? Ist es einer der beiden, oder keiner, oder beide? Nicht überliefert. Welche affektuellen Ereignisse aneinander anschließen, ist nur rudimentär aufgezeichnet, aber immerhin sind affektuelle Ereignisse überliefert. Eine der Fragen die von der Wagnerschen Text-Konstellation motiviert werden, lautet: Wieso wird soviel Gereiztheit produziert in dieser besonderen Konstellation, von deren polyphoner Beschaffenheit leider kaum ein Nachklang bleibt?

Dazu sei noch ein wenig weiter von den beiden Protagonisten abstrahiert, um ein Kleben an traditionellen Vorstellungen von subjektiv generierten Gefühlslagen zu vermeiden. Es sind nicht Niklas Luhmann und Bruno Latour, die sich begegnen (auch wenn das oberflächlich so erscheinen muss). In dieser Dezentrierung von sich sind sich beide Sozialtheorien (und insofern auch die sich von der Systemtheorie auf die ANT zubewegende Variation dieses Textes) einig. Es ist nicht einfach Bruno Latour, der echauffiert ist. Es ist nicht einfach Niklas Luhmann, der gelassen bleibt bis zum Schluss. Es sind vor allem zwei Theorien, die in einer Konstellation aufeinanderprallen und in ihr/durch sie um Geltung, Gehör, Gesichtswahrung ringen. Um im Bild der Polyphonie zu bleiben: als fände ein mittelalterlicher Sängerkrieg statt, zwischen den Ritterchören zweier befeindeter Burgen. Natürlich könnte es auch um Dialog gehen, um Diplomatie, um interesseloses

Wohlgefallen am jeweils anderen Theorem. Doch die sich durch Latour hindurch äußernden Gefühle sprechen eine andere Sprache.

Konstellationen mit manifesten emotionalen Schwingungen bringen Intensitätssteigerungen auch der anderen Leiberereignisse mit sich, Emotionen erhöhen, egal in welcher konkreten Schwingungsform, die Gesamtfrequenz einer Konstellation. Wird zugleich Gelassenheit weitergeführt, als Kontrapunkt zur induzierten Gereiztheit, entstehen fugische Rückkopplungsschleifen mit beiderseitigen Steigerungseffekten, was zu Kurzschlüssen führen kann, kaskadischen Fortsetzungen in allen Leibsphären, wie auf der Bühne sichtbar: handelnd wird plötzlich ein Kabel aus seiner Verankerung gerissen, die besondere Bühnenkonstellation durch Weggang ihrer Gestalt beraubt, das Ensemble postmodern driftet schlagartig auseinander, statt sich, was auch möglich gewesen wäre, heterophon zu assoziieren. Man muss nicht die gleiche Sprache sprechen, um in einer mehrstimmigen Konstellation aufgehoben zu werden, auch nicht: theorieförmig.

Hätte Adorno im Publikum gesessen, hätte es ihm – bei hinreichend lauter Stimme, was sich durchaus als problematisch hätte erweisen können, angesichts des schweigenden Mikrofons und seines stimmlichen Klangvolumens – oblegen, auf die Intermittenzen der Szene zu verweisen und damit auch auf ihre Kraft, urplötzlich zur lesbaren Figur zusammenzuschießen und die Rätselkraft der Wirklichkeit für einen Augenblick lang aufzuheben (Iber 1994: 369). Was Iber unter der sprechenden Überschrift zitiert: *Konstellation und Wahrheit als Evidenz*.

Ausklang

“So reitet man in den Abend hinein, in irgend einen Abend. Man schweigt wieder, aber man hat die lichten Worte mit.”

(Rilke 1899, Auschnitt aus: Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke)

Schluss

Ursprünglich endete die Arbeit mit dem Ausklang. Die Suggestion möglicher Abschlussgedanken, die die Argumentation des vorläufig beendeten Werkes in potenziierter Form noch einmal auf den Begriff bringen, passt nicht zu einem Gedankengang, dessen Suche nach einer adäquaten Theoriesprache für vage geformte Phänomene so weit ins Spekulative führte, dass nur noch der Verweis auf Schweigen als angemessenste Ausdrucksform blieb (3.2.3 C). Doch natürlich waren dem Schweigen nicht nur viele Worte vorangegangen, es wurde auch nicht gewahrt, sondern stattdessen eher geschwätzig eine Art erste unsystematische Anwendbarkeit der entfalteten Begriffe geprobt und ins Verhältnis zu einem anderen Sprachspiel gesetzt, der ANT Latours (3.3). Was erzeugt nun die Differenz zwischen einem sich fast von selbst ergebenden Schweigen nach vielen Worten, die ihm einen Weg bahnten und einem Schweigen, dass gar nicht erst zur Sprache kommt? Warum ist die durch die Arbeit gefundene Stille eine andere, als die schon vor dem ersten Wort ertönende Stille und braucht es nicht doch wieder Worte, um des Unterschiedes habhaft zu werden, mithin die unaufhörliche Unterbrechung jeden Schweigens?

„Man schweigt wieder, aber man hat die lichten Worte mit“. Was wäre Evidenz (Präludium, Erster Absatz) anderes, als dies lyrisch in unendlich verdichteter Form formulierte? Und kann nicht zugleich von Evidenz gar keine Rede mehr sein, wenn ins Lyrische gewechselt wird, um eine wissenschaftliche Arbeit zu dem ihr klarest möglichen Schlusspunkt zu führen? Doch die Arbeit beginnt gar nicht mit Husserl – sie beginnt mit Wittgenstein. Und so wie es laut Wittgenstein keine Phänomenologie gäbe, sondern nur phänomenologische Probleme, gibt es vielleicht auch keine Evidenz, sondern nur evidente Momente. Die potentielle *Anreicherung* eines *Augenblickes* mit Licht wiederum, in allen metaphorischen Schattierungen, bleibt trotz des zurückgelegten Argumentationsweges rätselhaft. Wie ein Weg (*methodos*), eine Geschichte, wie *Zeit* im Ereignis aufzuscheinen vermag, inwiefern also ein evidenter Augenblick mehr sein kann als ein a-historisches, mithin auch a-methodisches Sich-Ereignen von Gewissheit, bleibt am Ende ungeklärt, trotz des (asymptotischen?) Annäherungsversuches an das Problem.

Von lichten Augenblicken *bei* Demenz (2.1 – 2.3) verschiebt sich der Fokus der Arbeit zunächst auf lichte Augenblicke *im* Forschungsprozess (Methodologische Intermezzi I – III), um bei der Transluzenzwerdung *des* Forschungsprozesses selbst zu enden (3. Kapitel). Nun ist es vielleicht nicht nur dem Unvermögen der Autorin geschuldet, dass dieser Versuch irgendwann einfach abbricht (3.2.3) – im Vertrauen darauf, dass an diesem Punkt der Lektüre zumindest ein Gefühl dafür entstanden ist, wie es weitergehen könnte und warum wissenschaftliche Aussagen ab einem bestimmten Punkt eines Denkweges an ihre Grenzen kommen.

Literaturverzeichnis

Abraham, I.J. et al. (1993): Cognitive screening of nursing home residents: Factor analytic structure of the modified Mini-Mental State (3MS) examination, in: International Journal of Geriatric Psychiatry, 8, S. 133-138.

Ackerknecht, Erwin Heinz (1957): Kurze Geschichte der Psychiatrie, Stuttgart: Enke.

Adorno, Theodor A. (1980): Stichworte. Kritische Modelle 2, 5. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

American Psychiatric Association (APA) (2013): Diagnostical and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5).

Ambulante Betreuung hilfs- und pflegebedürftiger Menschen e.V. Braunschweig (Hrsg.) (2006): Demenz. Angehörige im Dialog, 2. Aufl., Braunschweig: Institut für Fort- und Weiterbildung sozialer Berufe e.V.

Amelang, Manfred et al. (2006): Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung, 6.überarb.Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.

Baecker, Dirk (2003): Die Form der Kultur, <http://www.spacetime-publishing.de/luhmann/FormDerKultur2003.pdf> (Zugriff am 16.01.2015).

Baecker, Dirk (2005): Form und Formen der Kommunikation, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bamborschke, S./Petereit, H.S./Nolden, S. (2005): Supplementäre Aktivierungs- und Destruktionsmarker, in: Uwe K. Zettel/Reinhard Lehmitz/Eilhard Mix (Hrsg.), Klinische Liquordiagnostik, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, S. 249-286.

Bayley, John (1999): Elegie für Iris, Frankfurt/M./Wien: Büchergilde Gutenberg

Beaufort, Jan (2000): Die gesellschaftliche Konstitution der Natur. Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Beck'scher Online-Kommentar (2009): BeckOK BGB/Litzenburger BGB § 2229.

Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hrsg.) (2006): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld: transcript.

Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (1993): Einleitung. Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: dies. (Hrsg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 11-109.

Bickel, Hans (2002): Stand der Epidemiologie, in: Johannes F. Hallauer/Alexander Kurz (Hrsg.), Weißbuch Demenz. Versorgungssituation relevanter Demenzerkrankungen in Deutschland, Stuttgart: Thieme, S. 10-14.

Blumenberg, Hans (1986): Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (1987): Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2006): Die Beschreibung des Menschen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (1995): Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bohnsack, Ralf et al. (2001): Einleitung. Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis, in: dies. (Hrsg.), Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis, Opladen: Leske & Budrich, S. 9-24.

Bohnsack, Ralf (2003): Dokumentarische Methode und sozialwissenschaftliche Hermeneutik, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Nr. 6, Heft 4, S. 550-570.

Bohnsack, Ralf (2005): Standards nicht-standardsierter Forschung in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften, http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/bohnsack_standards1.pdf (Zugriff am 30.01.2015).

Bohnsack, Ralf (2010): Dokumentarische Methode und Typenbildung, in: René John/Anna Henkel/ Jana Rückert-John (Hrsg.), Die Methodologien des Systems: Wie kommt man zum Fall und wie dahinter, Wiesbaden: VS, S. 291-321.

Breidbach, Olaf (1996): Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Breidenstein, Georg et al. (2013): Ethnographie. Die Praxis der Feldforschung, Stuttgart: UTB.

Breyer, Thimo (2012): Helmuth Plessner und die Phänomenologie der Intersubjektivität, in: Bulletin d'analyse phénoménologique, VIII 4, S. 1-18.

Brüssel, Stephan (2014): Filmisches Erzählen. Typologie und Geschichte, Berlin: de Gruyter.

Ceballos-Baumann, Andres O./Kurz, A. (2005): Parkinson-Syndrome mit Demenz, in: Andres Ceballos-Baumann/Bastian Conrad (Hrsg.), Bewegungsstörungen, 2. Aufl., Stuttgart: Thieme, S. 105-128.

Dausien, Bettina (2000): „Biographie“ als rekonstruktiver Zugang zu „Geschlecht“ – Perspektiven der Biographieforschung, in: Doris Lemmermöhle et al., Lesarten des Geschlechts: Zur De-Konstruktionsdebatte in der erziehungswissenschaftlichen Geschlechterforschung, Opladen: Leske&Budrich, S. 96-115, http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/3500/ssoar-2000-dausien-biographie_als_rekonstruktiver_zugang_zu.pdf?sequence=1 (Zugriff am 19.02.2015).

Deleuze, Gilles (2012): Die Falte. Leibniz und der Barock, 5. Aufl., Frankfurt/M: Suhrkamp.

DGNB (Deutsche Gesellschaft für neurowissenschaftliche Begutachtung) (2013): Allgemeine Grundlagen der medizinischen Begutachtung, http://www.aerztekammer-berlin.de/10arzt/37_Gutachter-Verzeichnis/50_Allgemeine_Grundlagen_der_Begutachtung.pdf, (Zugriff am 19.2.2015).

Descola, Philippe (2013): Jenseits von Natur und Kultur, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Deutsche Alzheimer Gesellschaft e.V. (2015): <http://www.deutsche-alzheimer.de/die-krankheit/die-alzheimer-krankheit.html> (Zugriff am 24.02.2015).

Diehl, R.R. (2011): Funktion und Symptomatik einzelner Hirnregionen, in: Peter Berlit (Hrsg.), *Klinische Neurologie*, Berlin/Heidelberg: Springer, S. 629-647.

Dreher, Jochen (2008): Protozoziologie der Freundschaft. Zur Parallelaktion von phänomenologischer und sozialwissenschaftlicher Forschung, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden: Campus, S. 295-307.

Dreßke, Stefan (2005): *Sterben im Hospiz. Der Alltag in einer alternativen Pflegeeinrichtung*, Frankfurt/M.: Campus.

Eco, Umberto (2009): *Die unendliche Liste*, München: Hanser.

Ellrich, Lutz (2000): Entgeistertes Beobachten. Desinformierende Mitteilungen über Luhmanns allzu verständliche Kommunikation mit Hegel, in: Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hrsg.), *Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns*, Konstanz: UVK, S. 73-127.

Endreß, Martin (2006): *Alfred Schütz*, Konstanz: UVK.

Endreß, Martin (2008): Reflexive Wissenssoziologie als Sozialtheorie und Gesellschaftsanalyse. Zur phänomenologisch fundierten Analytik von Vergesellschaftungsprozessen, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden: Campus, S. 85-97.

Engelbrecht-Schnür, Julia/Nagel, Britta (2009): *Wo bist Du? Demenz – Abschied zu Lebzeiten*, Hamburg: Hoffman und Campe.

Figal, Günter (2012): Hermeneutical Phenomenology, in: Dan Zahavi (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press, S. 525-545.

Fischer, Joachim (2000): Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, S. 265-288.

Flick, Uwe (1991): Stationen des Qualitativen Forschungsprozesses, in: ders. et al. (Hrsg.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung*, München: Psychologie Verlags Union, S. 148-173.

Frank, Manfred (2002): *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Franke, Luitgart (2014): *Demenz in der Ehe. Über die verwirrende Gleichzeitigkeit von Ehe- und Pflegebeziehung. Eine Studie zur psychosozialen Beratung für Ehepartner von Menschen mit Demenz*, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Mabuse.

Franzen, Jonathan (2007): *Das Gehirn meines Vaters*, in: *Anleitung zum Alleinsein. Essays*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 13-47.

Freede, Peggy (2012): Die Grenzgänger, in: Bild der Wissenschaft, http://www.wissenschaft.de/archiv/-/journal_content/56/12054/1560963/Die-Grenzgänger/ (Zugriff am 17.02.2015).

Fröhlich, Günter (2000): Ein neuer Psychologismus? Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Frohn, Birgit/Staack, Sven (2012): Demenz. Leben mit dem Vergessen. Diagnose, Betreuung, Pflege – Ein Ratgeber für Angehörige und Betroffene, Murnau a. Staffelsee: Mankau.

Fuchs, Peter (o.J.): Die Theorie der Systemtheorie- erkenntnistheoretisch http://www.fen.ch/texte/gast_fuchs_erkenntnis.pdf (Zugriff am 17.02.2015).

Fuchs, Thomas (2009): Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, 2. überarb. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.

Gadamer, Hans-Georg (1990): Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr.

Gadamer, Hans-Georg (1995): Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke, Bd. 10, Tübingen: Mohr.

Garfinkel, Harold (2012): Studies in Ethnomethodology, 1. Aufl. 1967, Cambridge: Polity Press.

Geiger, Arno (2011): Der alte König in seinem Exil, München: Hanser.

Geiger, Arno (2011): Alles ist lohnenswert, Interview, in: FAZnet, 08.02.2011, <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/arno-geiger-im-gespraech-alles-ist-lohnenswert-1595697.html> (Zugriff am 19.02.2015).

Gilgenmann, Klaus (2012): „Am Anfang war die Differenz“. Evolutionstheoretische Aspekte der Ebenenunterscheidung in Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Skriptentwurf, <http://issuu.com/gilgenmann/docs/kg-12-zfs-beitrag>, S. 1-18 (Zugriff am 20.02.2015).

Girtler, Roland (2001): Methoden der Feldforschung, Wien: LIT.

Göbel, Andreas (2000): Theoriegenese als Problemgenese. Eine problemgeschichtliche Rekonstruktion der soziologischen Systemtheorie Niklas Luhmanns, Konstanz: UVK.

Göbel, Andreas (2011): Dritter Sein. Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns ‚Emergenzfunktion des Dritten‘, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 40. Heft 2, S. 142-155.

Goethe, Johann Wolfgang (2006): Zur Morphologie, Erster Band, in: Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie. Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse gebunden, Sämtliche Werke, Hrsg. von Hans. J. Becker et al., Münchner Ausgabe, Bd. 12, München/Wien: Hanser.

- Greshoff, Rainer (2008): Ohne Akteure geht es nicht! Oder: Warum die Fundamente der Luhmannschen Systemtheorie nicht tragen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 37, Heft 6, S. 450-469.
- Greve, Jens (2007): Zur Reduzibilität und Irreduzibilität des Sozialen in der Handlungs- und der Systemtheorie, in: Soziale Systeme 13, S. 21-31.
- Gugutzer, Robert (2012): Verkörperungen des Sozialen: Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen, Bielefeld: transcript.
- Gugutzer, Robert (2013): Soziologie des Körpers, 4. Aufl, Bielefeld: transcript.
- Gumbrecht (2011): Stimmungen lesen: Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur, München: Hanser.
- Habermeier, Elmar (2009): Psychiatrische Gesichtspunkte und Begutachtungsfragen der Geschäftsfähigkeit und verwandter Themenbereiche, in: H.-L. Kröber et al. (Hrsg.), Handbuch der Forensischen Psychiatrie Bd. 5: Forensische Psychiatrie im Privatrecht und öffentlichen Recht. Darmstadt: Steinkopff, S. 51-99.
- Hammacher, Klaus (2003): Wandlungen des System-Begriffs. Fichte und die Systemtheorie, in: Helmut Girndt (Hrsg.), Fichte in Geschichte und Gegenwart. Fichte-Studien, Bd. 22, Amsterdam/NewYork: Rodopi.
- Hartig-Perschke, Rasco (2009): Anschluss und Emergenz. Betrachtungen zur Irreduzibilität des Sozialen und zum Nachtragsmanagement der Kommunikation, Wiesbaden: VS.
- Hegerl, Ulrich/Zaudig, Michael/Möller, Hans-Jürgen (Hrsg.) (2001): Depression und Demenz im Alter. Abgrenzung, Wechselwirkungen, Diagnose, Therapie, Wien: Springer.
- Heidegger, Martin (2001): Sein und Zeit, 18. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer.
- Heintz, Bettina (2004): Emergenz und Reduktion. Neue Perspektiven auf das Mikro-Makro-Problem, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 56 (1), S. 1-31.
- Heintz, Bettina/Tyrell, Hartmann (2014): Einleitung, in: dies. (Hrsg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. IX-XVII.
- Heintz, Bettina (2014): Die Unverzichtbarkeit von Anwesenheit. Zur weltgesellschaftlichen Bedeutung globaler Interaktionssysteme, in: Bettina Heintz/Hartmann Tyrell (Hrsg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 229-251.
- Heinze, Carsten (2010): Zum Stand und den Perspektiven der Autobiographie in der Soziologie. Sozialkommunikative Konzepte zur Beschreibung einer literarischen Gattung, in: BIOS, Jg. 23, Heft 2, S. 201-231.
- Helfferrich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews, 4. Aufl., Wiesbaden: VS.

Hemecker, Werner (2001): Einleitung, in: Werner Hemecker (Hrsg.), Die Biographie – Beiträge zu ihrer Geschichte, Berlin: de Gruyter, S. 1-13.

Hill, Paul B./Kopp, Johannes (2015): Familiensoziologie – Zum Stand der Dinge, in: dies. (Hrsg.), Handbuch Familiensoziologie, Wiesbaden: Springer, S. 9-21.

Hirschauer, Stefan (2008): Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreichtum der Praxis, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg.), Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 165-188.

Hirschauer, Stefan (2014): Intersituativität. Teleinteraktionen und Koaktivitäten jenseits von Mikro und Makro, in: Hartmann Tyrell/Bettina Heintz (Hrsg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 109-134.

Hitzler, Ronald (1991): Dummheit als Methode. Eine dramalogische Textinterpretation, in: Detlef Garz/Klaus Kraimer (Hrsg.), Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 295-318.

Hitzler, Ronald (2008): Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden: Campus, S. 131-141.

Hitzler, Ronald (2012). Die rituelle Konstruktion der Person. Aspekte des Erlebens eines Menschen im sogenannten Wachkoma [44 Absätze]. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 13(3), Art. 12, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1203126> (Zugriff am 13.07.2013).

Hitzler, Ronald/ Eberle, Thomas S. (2000). Phänomenologische Lebensweltanalyse, in: Uwe Flick, Ernst von Kardoff/Ines Steinke (Hrsg.), Qualitative Forschung – Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S.109-118.

Hochschild, Arlie (2000): The managed heart. The Commercialisation of Human Feeling, Berkeley/LA, CA: University of California Press.

Hofstadter, Douglas R. (1994): Metamagikum. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur, München: dtv.

Höller, York (2004): Klanggestalt – Zeitgestalt. Texte und Kommentare 1964-2003, Hrsg. von Reinhold Dusella, Berlin: Boosey & Hawkes - Bote & Bock.

Holz, Hans Heinz (2003): Mensch, Natur: Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie, Bielefeld: transcript.

Honer, Anne (2008): Verordnete Augen-Blicke. Reflexionen und Anmerkungen zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden: Campus, S. 379-389.

Honsell, Heinrich (2010): Römisches Recht, 7. Aufl., Heidelberg: Springer.

- Hufnagel, Erwin (2010): Ordo amoris: Die Sichtung des Anderen. Zu Schellers Phänomenologie der Befindlichkeit, in: Birgit Griesse (Hrsg.), *Subjekt – Identität – Person? Reflexionen zur Biographieforschung*, Wiesbaden: VS, S. 49-73.
- Husserl, Edmund (1993): *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. *Prolegomena zur reinen Logik*, Nachdr., 7. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer.
- Hüttemann, Andreas (2007): Naturgesetze, in: Andreas Bartels/Manfred Stöckler (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie. Texte zur Einführung*, Paderborn: Mentis, S. 135-153.
- Iber, Christian (1994): *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin/NewYork: de Gruyter.
- Jens, Inge (2008): Die Krankheit hat ihn zu einem anderen Menschen gemacht. Interview mit Arno Luik, in: *Der Stern*, Heft 15, <http://www.stern.de/kultur/buecher/walter-jens-ehefrau-inge-im-interview-die-krankheit-hat-ihn-zu-einem-anderen-menschen-gemacht-616970.html> (Zugriff am 19.02.2015).
- Jens, Inge (2009): *Unvollständige Erinnerungen*, München: Rowohlt.
- Jens, Tilman (2009): *Demenz. Abschied von meinem Vater*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kalthoff, Herbert (2008): Einleitung: Zur Dialektik von qualitativer Forschung und soziologischer Theoriebildung, in: Herbert Kalthoff/Stefan Hirschauer/Gesa Lindemann (Hrsg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 8-35.
- Kappus, Hanna (2012): *Das Leben ist ein großes. Alzheimer – ein langer Abschied*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kelle, Udo (2008): *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*, 2. Aufl., Wiesbaden: VS.
- Kieserling, André (1999): *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kluge, Susann (2000): Empirisch begründete Typenbildung in der qualitativen Sozialforschung, in: *Forum Qualitative Sozialforschung*, Vol. 1, Art. 14, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1124/2497> (Zugriff am 31.01.2015).
- Kneer, Georg (2008): Hybridizität, zirkulierende Referenz, Amoderne? Eine Kritik an Bruno Latours Soziologie der Assoziationen, in: Bruno Latours Kollektive, Hrsg. von Georg Kneer/Markus Schroer/ Erhard Schüttelpelz, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261-306.
- Knudsen, Sven-Eric (2006): *Luhmann und Husserl. Eine Untersuchung über Niklas Luhmanns soziologische Systemtheorie im Verhältnis zur Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Krafft-Ebing, Richard von (1871): Die Lehre vom moralischen Wahnsinn und ihre Bedeutung für das Forum, in: Friedreichs Blätter für gerichtliche Medizin 22, S. 360-388.

Krey, Björn (2011): Textuale Praktiken und Artefakte. Soziologie schreiben bei Garfinkel, Bourdieu und Luhmann, Wiesbaden: VS.

Kühl, Stefan (2014): Gruppen, Organisationen, Familien und Bewegungen. Zur Soziologie mitgliedschaftsbasierter Systeme zwischen Interaktion und Gesellschaft, in: Hartmann Tyrell/Bettina Heintz (Hrsg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 65-86.

Künzler, Jan (1987): Grundlagenprobleme der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien bei Niklas Luhmann, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 16, Heft 5, S. 317-333.

Landgrebe, Ludwig (1963): Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung, Gütersloh: Mohn.

Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Latour, Bruno (2014): Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Laux, Henning (2014a): Soziologie im Zeitalter der Komposition. Koordinaten einer relational-dynamischen Netzwerktheorie, Weilerswist: Velbrück.

Laux, Henning (2014b): Bruno Latour. Soziologie der Existenzweisen, in: https://www.academia.edu/6774028/Bruno_Latours_Soziologie_der_Existenzweisen_2014_ (Zugriff am 03.02.2015).

Lehr, Andreas (2003): Kleine Formen. Kostellation/Konfiguration, Montage und Essay bei Theodor W. Adorno, Walter Benjamin und anderen, Books on Demand.

Lewandowski, Sven (2014): Sexualität in den Zeiten funktionaler Differenzierung. Eine systemtheoretische Analyse, Bielefeld: transcript.

Lindemann, Gesa (1996): Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib, in: Annette Barkhaus et al. (Hrsg.), Identität. Leiblichkeit. Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 146-176.

Lindemann, Gesa (2002): Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München: Fink.

Lindemann, Gesa (2008): „Allons enfants et faits de la patrie...“. Über Latours Sozial- und Gesellschaftstheorie sowie seinen Beitrag zur Rettung der Welt, in: Georg Kneer/Markus Schroer/ Erhard Schüttpelz (Hrsg.), Bruno Latours Kollektive, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 339-361.

Lindemann, Gesa (2009): Das Soziale von seinen Grenzen her denken, Weilerswist: Velbrück.

Lindemann, Gesa (2010): Die Emergenzfunktion des Dritten – ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 39, Heft 6, S. 493-511.

Lindemann, Gesa (2014): Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen, Weilerswist: Velbrück.

Lindner, Romy (o.J.): Liebe, Demenz und Soziale Arbeit, S. 1-55
http://www.systemmagazin.de/bibliothek/texte/lindner_liebe_demenz_soziale_arbeit.pdf (Zugriff am 21.02.2015),

Lohse, Simon (2011): Zur Emergenz des Sozialen bei Niklas Luhmann, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 40, Heft 3, S. 190-207.

Ludewig, Kurt/Maturana, Humberto R. (2006): Gespräche mit Humberto Maturana. Fragen zur Biologie, Psychotherapie und den „Baum der Erkenntnis“ oder: Die Fragen, die ich ihm immer stellen wollte,
<http://www.systemmagazin.de/bibliothek/texte/ludewig-maturana.pdf> (Zugriff am 15.01.2015).

Lüdtke, Nico (2008): Intersubjektivität bei Schütz – oder: Ist die Frage nach dem Anderen aus der Phänomenologie entlassen? in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden: Campus, S. S. 187-199.

Luhmann, Niklas (1982): Komplexität, in: Soziologische Aufklärung 2, Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 204-221.

Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1988): Frauen, Männer und George Spencer Brown, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 17, Heft 1, 47-71.

Luhmann, Niklas (1990a): Identität – was oder wie?, in: Soziologische Aufklärung 5, Konstruktivistische Perspektiven, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 14-31.

Luhmann, Niklas (1990b): Gleichzeitigkeit und Synchronisation, in: Soziologische Aufklärung 5, Konstruktivistische Perspektiven, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 95-131.

Luhmann, Niklas (1990c): Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (1995a): Probleme mit operativer Schließung, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 12-25.

Luhmann, Niklas (1995b): Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 25-37.

Luhmann, Niklas (1995c): Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 37-54.

- Luhmann, Niklas (1995d): Die Autopoiesis des Bewusstseins, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 55-113.
- Luhmann, Niklas (1995e): Was ist Kommunikation? in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 113-124.
- Luhmann, Niklas (1995f): Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 124-142.
- Luhmann, Niklas (1995g): Die Form »Person«, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 142-155.
- Luhmann, Niklas (1995h): Die Tücke des Subjekts und die Frage nach den Menschen, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 155-169.
- Luhmann, Niklas (1995i): Intersubjektivität oder Kommunikation? in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 169-188.
- Luhmann, Niklas (1995j): Wahrnehmung und Kommunikation sexueller Interessen, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 189-203.
- Luhmann, Niklas (1995k): Die Soziologie und der Mensch, in: Soziologische Aufklärung 6, Die Soziologie und der Mensch, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 265-274.
- Luhmann, Niklas (1997a): Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bd., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997b): Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2009): Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität, in: Soziologische Aufklärung 5, Konstruktivistische Perspektiven, 4. Aufl., Wiesbaden: VS, S. 31-58.
- Lukassan, Cornelia Ivon (1998): „Lucidum Intervallum“ – Mythos oder Wahrheit – Eine Untersuchung im Bereich der Demenzen, Bochum: Univ.-Diss.
- McLuhan, Marshall (2001): Understanding Media. The extensions of man, London: Routledge.
- Matter, Christa/Matoff, Noel (2009): ich habe Fulsheimer. Angehörige und ihre Demenzkranken, Hrsg. von der Alzheimer-Gesellschaft Berlin, München/Hamburg: Dölling und Galitz.
- Maturana, Humberto R./Varela (1980): Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living, Dordrecht/Boston/London: D. Reidel.
- Maturana, Humberto R. (1985): Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, 2.Aufl., Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin: de Gruyter.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (2000): Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz. Das transzendentallogische Missverständnis in der Systemtheorie Luhmanns, in: Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hrsg.), Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz: UVK, S. 37-73.

- Meyer, Christian (2015): „Metaphysik der Anwesenheit“. Zur Universalitätsfähigkeit soziologischer Interaktionsbegriffe, in: Bettina Heintz und Hartmann Tyrell (Hrsg.), *Interaktion-Organisation-Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen*, Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 321-346.
- Michel, Sascha (2007): Inszenierte Kontingenz. Zur Prosa von Thomas Bernhard, Alexander Kluge und Ror Wolf, in: Thomas Althaus et al. (Hrsg.), *Kleine Prosa*, Tübingen: Max Niemeyer, S. 329-341.
- Möller, Christina (2015): Über die symbolische Reproduktion einer tierverschlingenden Kultur, in: Renate Brucker et al. (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Wiesbaden: Springer VS, S. 269-299.
- Mühling, Tanja/Rupp, Marina (2008): Familie, in: Baur et al (Hrsg.), *Handbuch Soziologie*, Wiesbaden: VS, S. 77-97.
- Müller, Leo/Nedopil, Norbert et al. (2012): *Forensische Psychiatrie. Klinik, Begutachtung und Behandlung zwischen Psychiatrie und Recht*, 4. Aufl., Stuttgart: Thieme.
- Muster, Judith (2013): Welchen kommunikativen Stellenwert haben Haustiere? Eine kommunikationstheoretische Betrachtung der Mensch-Tier-Beziehung, in: Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka (Hrsg.), *Gesellschaft und Tiere. Soziologische Analysen zu einem ambivalenten Verhältnis*, Wiesbaden: Springer VS, S. 165-193.
- Nassehi, Armin (2008): Phänomenologie und Systemtheorie, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden: Campus, S. 163-175.
- Nassehi, Armin (2011): *Gesellschaft der Gegenwart. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich (1980): Also sprach Zarathustra, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, München/Berlin/NewYork: dtv; de Gruyter.
- Nowaczyk, Olga (2014): Emotional work during biographical research: a researcher's personal reflection, Vortrag im Rahmen des XVIII. ISA World Congress of Sociology, 13.-19. Juli 2014, Yokohama.
- O'Neill, John (1990): *Die fünf Körper. Medikalisierte Gesellschaft und Vergesellschaftung des Leibes*, München: Fink.
- Pätzold, Henning (2013): Zur gegenwärtigen Neupositionierung der Waldorflehrerbildung – Chancen und Gefahren der Akademisierung, in: Dirk Randoll/Marcello da Veiga (Hrsg.): *Waldorfpädagogik in Praxis und Ausbildung. Zwischen Tradition und notwendigen Reformen*, Wiesbaden: VS, S. 107-123.
- Pfadenhauer, Michaela (2008): Doing Phenomenology: Aufgrund welcher Merkmale bezeichnen wir ein Handeln als »kompetentes Organisieren«?, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden: Campus, S. 339-349.
- Pfeifer, Wolfgang (Hrsg.) (2000): *Etymologisches Wörterbuch*, 5. Aufl., München: dtv.
- Pies, Ingo/Beckmann, Markus/Hielscher, Stefan (2009): *Sozialstruktur und Semantik – Ordnomik als Forschungsprogramm in der modernen (Welt-)Gesellschaft*, Diskussionspapier Nr. 2009-6 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, http://www.econbiz.de/archiv1/2009/96768_sozialstruktur_semantik_ordonomik.pdf (Zugriff am 05.02.2015).
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 3. Aufl., Berlin/NewYork: de Gruyter

Raab, Jürgen et al. (2008): Phänomenologie und Soziologie. Grenzbestimmung eines Verhältnisses, in: dies. (Hrsg.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden: Campus, S. 11-33.

Radvanszky, Andrea (2011): Die Alzheimer-Demenz als soziologische Diagnose, in: Verantwortung – Schuld – Sühne, Jahrbuch für Kritische Medizin und Gesundheitswissenschaften, Bd. 46, S. 122-142.

Rasch, Wilfried (2009): Forensische Psychiatrie, 2. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.

Richards, Nicole (2015): Integrative Validation, www.integrative-validation.de (Zugriff am 20.02.2015)

Ricœur, Paul (1991): Zeit und Erzählung. Bd. 3. Die erzählte Zeit, München: Fink.

Rilke, Rainer Maria (1899): Die Weise von Liebe und Tod des Cornets Christoph Rilke, Leipzig: Insel.

Rinofner-Kreidl, Sonja (2003): Mediane Phänomenologie: Studien zur Idee der Subjektivität im Spannungsfeld von Naturalität und Kulturalität, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Rosenthal, Gabriele (1994): Die erzählte Lebensgeschichte als historisch-soziale Realität: methodologische Implikationen für die Analyse biographischer Texte, in: Berliner Geschichtswerkstatt: Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte, Münster: Westfälisches Dampfboot, (S. 125-138), http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/5925/ssoar-1994-rosenthal-die_erzählte_lebensgeschichte_als_historisch-soziale.pdf?sequence=1 (Zugriff am 19.02.2015).

Rosenthal, Gabriele (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Wiesbaden: Campus.

Roßler, Gusav (2008): Kleine Galerie neuer Dingbegriffe: Hybriden, Quasi-Objekte, Grenzobjekte, epistemische Dinge, in: Georg Kneer/Markus Schroer/ Erhard Schüttelpelz (Hrsg.), Bruno Latours Kollektive, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 76-108.

Roth, Gerhard (2003): Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rümelin, Max Friedrich Gustav von (1912): Die Geisteskranken im Rechtsgeschäftsverkehr: Rede gehalten bei der akademischen Preisverleihung am 28. November 1912, Tübingen: Mohr.

Schmid, Hans Bernhard (2000): Subjektivität ohne Interität. Zur systemtheoretischen »Überbietung« der transzendentalphänomenologischen Subjekttheorie, in: Peter-Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hrsg.), Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz: UVK, S. 127-157.

Schmitz, Hermann (2005): Der Leib. System der Philosophie II, Teil 1, Studienausgabe, Bonn: Bouvier.

Schmitz, Hermann (2008): Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, Bielefeld/Locarno: Aisthesis.

Schneider, Frank/Frister, Helmut/Olzen, Dirk (2014): Begutachtung psychischer Störungen, 3. Auflage, Heidelberg: Springer.

Schneider, Wolfgang-Ludwig (2008): Wie ist Kommunikation ohne Bewusstseinserschüsse möglich? Eine Antwort auf Rainer Greshoffs Kritik der Luhmannschen Kommunikationstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 37, Heft 6, S. 470-479.

Schneider, Wolfgang-Ludwig (2014): Parasiten sozialer Systeme, in: Hartmann Tyrell/Bettina Heintz (Hrsg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 86-109.

Schulz, Reinhard (2004): Erwartungen im Modus methodischer Wissbarkeit. Zum Verhältnis von naturwissenschaftlicher und hermeneutischer Erfahrung, in: Reinhold Esterbauer/Elisabeth Pernkopf/Mario Schönhart (Hrsg.), Spiel mit der Wirklichkeit. Zum Erfahrungsbegriff in den Naturwissenschaften, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 211-231.

Schulz-Schaeffer, Ingo (2007): Zugeschriebene Handlungen. Ein Beitrag zur Theorie sozialen Handelns, Weilerswist: Velbrück.

Schulz-Schaeffer, Ingo (2011): Akteur-Netzwerk-Theorie. Zur Ko-Konstitution von Gesellschaft, Natur und Technik, in: Johannes Weyer (Hrsg.), Soziale Netzwerke. Konzepte und Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkforschung, 2. Aufl., München u.a.: Oldenbourg Verlag, S. 277-300.

Schupp, Sabine (1997): Die Ethnologie und ihr koloniales Erbe. Ältere und neuere Debatten um die Entkolonialisierung einer Wissenschaft, Hamburg: LIT.

Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2003): Strukturen der Lebenswelt, Konstanz: UVK.

Schütz, Alfred (1972): Don Quixote und das Problem der Realität, in: Gesammelte Aufsätze II. Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag: Martinus Nijhoff, S. 102-128.

Schützeichel (2003): Sinn als Grundbegriff bei Niklas Luhmann. Frankfurt/M: Campus.

Schützeichel (2008): Transzendente, mundane und operative (systemtheoretische) Phänomenologie, in: Jürgen Raab et al. (Hrsg.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen, Wiesbaden: Campus, S. 175-187.

Schwietring, Thomas (2006): Geht es auch ohne? Zur Rolle des Kulturbegriffs in der Rational-Choice-Theorie Hartmut Essers und in Niklas Luhmanns Theorie autopoietischer Systeme, in: Uwe Schimank/Rainer Gresshoff (Hrsg.), Integrative Sozialtheorie? Esser – Luhmann – Weber, Wiesbaden: VS, S. 187-229.

Schwinn, Thomas (2014): Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Eine Alternative zu Mikro-Makro? in: Hartmann Tyrell/Bettina Heintz (Hrsg.), Interaktion – Organisation – Gesellschaft *revisited*. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen, in: Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft, Stuttgart: Lucius & Lucius, S. S. 43-65

Seyfert, Robert (2011): Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung, Weilerswist: Velbrück.

Shacter, Daniel L./Tulving, Endel (Hrsg.)(1995): Memory Systems 1994, 2. Aufl., Cambridge/MA: Bradford Books/MIT Press.

Simmel, Georg (1998): Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Berlin: Wagenbach, S. 195-219.

Singer, Wolf (2002): Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Soeffner, Hans-Georg/Hitzler, Ronald (1994): Hermeneutik als Haltung und Handlung, in: Norbert Schroer (Hrsg.), Interpretative Sozialforschung, Opladen: Westdeutscher Verlag: S. 28-55.

Spillmann, Thomas/Wagner, Susanne (Hrsg.) (2004): Augenblicke für das Ohr: der Mensch und sein Gehör, Zürich: rüffer & rub.

Stadler, Michael/Kruse, Peter (1990): Über Wirklichkeitskriterien, in: V. Riegas/C.Vetter (Hrsg.), Zur Biologie der Kognition, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 133-158.

Stäheli, Urs (1998): Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik, in: Soziale Systeme (4), Heft 2, S. 315-340.

Stegmaier, Werner (2006): Differenzen der Differenz. Die Leitunterscheidungen der Hegelschen Phänomenologie des Geistes, der Husserlschen transzendentalen Phänomenologie und der Luhmannschen Systemtheorie und ihre Leistungen, in: Jaromier Brejda et al. (Hrsg.), Phänomenologie und Systemtheorie, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 37-51.

Stegmaier, Werner (2008): Philosophie der Orientierung, Berlin: de Gruyter.

Stephan, Achim (2011): Emergenz in sozialen Systemen. In: Jens Greve/Annette Schnabel (Hrsg.), Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 133-155.

Stettner, Maria (1999): Missionarische Schülerarbeit, München: UTZ.

Stichweh, Rudolph (2000): Semantik und Sozialstruktur, http://www.fiw.uni-bonn.de/demokratieforschung/personen/stichweh/pdfs/55_semantik-und-sozialstruktur.pdf (Zugriff am 03.02.2015).

Strauss, Anselm (1998): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung, 2. Aufl., München: Fink.

Ströker, Elisabeth (1978): Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft. Für Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung, Heft 32 (1), S. 3-30.

Ströker, Elisabeth (1996): Einleitung, in: Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hrsg. von Elisabeth Ströker, Hamburg: Meiner, S. IX-XXXIII.

Taylor, Charles et al. (2002): Die Sprache ist das Licht der Welt. Nachrufe auf Hans-Georg-Gadamer, in: Die Zeit, 21.03.2002, http://www.zeit.de/2002/13/Die_Sprache_ist_das_Licht_der_Welt (Zugriff am 22.02.2015).

Teubner, Gunter (1999): Ökonomie der Gabe – Positivität der Gerechtigkeit. Gegenseitige Heimsuchungen von System und *différance*, <http://www.jura.uni-frankfurt.de/42828857/Gabe.pdf> (Zugriff am 04.02.2015).

Thimm, Katja (2010): Rolf, ich und Alzheimer. Wenn der Partner das Gedächtnis verliert – die Geschichte zweier Paare, in: Spiegel (Wissen), Die Reise ins Vergessen. Leben mit Demenz, Nr. 1, S. 80-86.

Tönnies, Inga (2009): Abschied zu Lebzeiten. Wie Angehörige mit Demenzkranken leben, Bonn: Balance.

Uhlmann, Michael/Uhlmann, Petra (2007): Was bleibt... Menschen mit Demenz. Porträts und Geschichten von Betroffenen, Frankfurt/M.: Mabuse.

Unger, Hella von (2014): Forschungsethik in der qualitativen Forschung: Grundsätze, Debatte und offene Fragen, in: Hella Unger/Petra Narimani/Rosaline M'Bayo (Hrsg.), Forschungsethik in der qualitativen Forschung: Reflexivität, Perspektiven, Positionen, Wiesbaden: Springer VS, S. 15-39.

Varela/Thompson/Rosch (1991): The embodied mind. Cognitive Science and Human Experience, Cambridge/MA: MIT Press

Wagner, Gerald (1996): Signaturen der Wissensgesellschaft – ein Konferenzbericht, in Soziale Welt 47, S. 380-384.

Wagner, Gerhard/Zipprian Heinz (1992): Identität oder Differenz? Bemerkungen zu einer Aporie in Niklas Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 21, Heft 6, S. 394-405.

Waldenfels, Bernhard (1992): Einführung in die Phänomenologie, München: Fink.

Wasser, Harald (1995): Sinn, Erfahrung, Subjektivität. Eine Untersuchung zur Evolution von Semantiken in der Systemtheorie, der Psychoanalyse und dem Szientismus, Würzburg: Königshausen und Neumann.

Weltgesundheitsorganisation (WHO) (2010): International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD-10), http://www.who.int/classifications/icd/ICD10Volume2_en_2010.pdf?ua=1 (Zugriff am 24.02.2015).

Wienmeister, Annett (2011): Von der Bio-Logik zur Epistemo-Logik. Zur Kontinuität von Leben und Geist, in: Christian Teves/Klaus Vieweg (Hrsg.), Natur und Geist. Eine evolutionäre Verhältnisbestimmung, Berlin: Akademie Verlag, S. 109-124.

Wieser, Matthias (2012): Das Netzwerk von Bruno Latour. Die Netzwerktheorie zwischen Science & Technology Studies und poststrukturalistischer Soziologie, Bielefeld: transcript.

Wittgenstein, Ludwig (1984a): Philosophische Untersuchungen, WA Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 225-581.

Wittgenstein, Ludwig (1984b): Das Blaue Buch, WA Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 15-117.

Wittgenstein, Ludwig (1984c): Das Braune Buch, WA Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 117-282.

Wittgenstein, Ludwig (1984d): Über Gewissheit, WA Bd. 8, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 113-259.

www.onmeda.de/foren/forum-alzheimer/lichte-momente---demenz/1042833/read.html# (Zugriff am 18.03.2013).

www.farbfilm-verleih.de/filme/vergiss_mein_nicht.html (Zugriff am 02.05.2013).